

التراث العربي



مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

عددان: (83 - 84) - (جمادى الآخرة) 1422هـ = أيلول (سبتمبر) 2001
السنة الحادية والعشرون

ج - ف

د - ف

في هذا العدد

- مفهوم الأمة في الشعر الإسلامي والأدوار
- قراءة في لامببات العرب
- جماليات التركيب بين الشعر والنشر في التراث البلاغي والندي
- التحافق في الشعر المعلوكي

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العددان: (83 - 84) -(جمادى الآخرة- 1422هـ = أيلول (سبتمبر) 2001- السنة الحادية والعشرون

رئيس التحرير
د. محمود الريداوي

المدير المسؤول
د. علي عقلة عرسان

أمانة التحرير
جمانة طه

هيئة التحرير
د. محمد زهير البابا
د. وهبة الزحيلي
د. علي أبو زيد
محمد فاخوري

المراسلات باسم أمانة التحرير:
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب 3230،
فاكس: 6117244

E-mail: unecriv@net.sy
aru@net.sy

البريد الإلكتروني:

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت:
www.awu-dam.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَكْتَبَةُ
لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي



www.lisanarab.com

مكتبة لسان العرب

شروط النشر

- 1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
- 2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3- التقيد بمعنى علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتغريب، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4- أن تكتب بخط واضح، ويفضلي أن تكون مطبوعة على وجه واحد من الورقة.
- 5- لا تزيد عن ثلاثة صفحات.
- 6- أن تراعي علامات الترقيم.
- 7- توضع الحوالي في أعلى الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات فحول الشعراء: ابن سالم - ت. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدنى - ط. 3، 1974م).
- 9- يقدم للباحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعتبر عن آراء كتابها، ولا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14- ترتيب البحث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

داخل قطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300 ل.س أو (15) دولار أميركي
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل قطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل بحالة بريدية أو شيكاً يدفع تقدماً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

صدا

.....	□ أفغانستان الوجه الآخر.
د. محمود الرباداوي 7	
.....	ال موضوعات:
.....	□ مفهوم الأمة في الشعر الإسلامي والأموي
د. محمود كحيل 11
.....	□ مفهوم الحب عند الرافعى
يسار عبد الرحيم 27
.....	□ جماليات التركيب بين الشعر والنشر في التراث البلاغي والتقدى
د. أحمد محمد ويس 43
.....	□ التحامق في الشعر الملوكى
د. محمد عبد القادر أشقر 55
.....	□ قراءة في لاميات الأنم
د. محمود الرباداوي 88
.....	□ التشريع والقانون الفيزيائى: قراءة في التراث الإسلامي العلمي عند توبى أ. هاف
محمد وايل بشير الأتاسي 124
.....	□ المحدث أبو يعلى الموصلى
د. عبد السatar حمدون أحمد 145
.....	□ أثر أبي العربي في نظر ابن العماد الحنبلى
محمود الأنزاوط 151
.....	□ معاج الحب ومدارج في مزدوجة أبي العباس القرى الأندلسي
د. حبيب الونسي 162
.....	□ أديرة القدس الشريف.
عبد اللطيف خطاب 177
.....	□ المشتشرق لويس ماسينيون: ماله وما عليه
عبد الرزاق الأصفر 185
.....	□ اكتشاف رم لأحد سيف النبي.
د. غسان هلال 195

- من أعلام التراث شمس الدين البرماوي: حياته وآثاره..... محمد عدنان قيطاز 200
- "جبل التوباد" الإبداع على الإبداع..... عبد الكريم محمد حسين 213
- المتنبي والوقف الصعب..... محمد كمال 229
- نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي..... د. زيدان علي جاسم 242
- موقف الإمام أحمد بن حنبل من التصوف والصوفية..... أسعد الخطيب 252
- أثر أبي علي الفارسي في جهود ابن سيده النحوية..... د. ناديا حسكور 266
- كتاب تبصرة أرباب الألباب: تحقيق كلود كاهن،..... عرض: واصف باقي 280
- نظرات في كتاب سيبويه ماهر عباس جلال 288
- أخبار التراث..... أمينة التحرير 299



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanarb.com

أفغانستان . الوجه الآخر

الوجه الثالث

د. محمود الريداوي

لأنكاد في هذه الأيام، وحتى في الأشهر والسنوات القليلة المنصرمة، من خبر أو تحقيق أو تطبيق عن هذا البلد القصيري عنا الواقع في آسيا الوسطى، المسمى أفغانستان.

ولذلك كل هذه الوسائل حول قاسم مشترك واحد، وهو الحديث عن ويلات الحرب ومناظر القتل، ومشاهد التشريد والدمار الذي يلحق بهذا البلد الآن، من جراء الущف المتلاحق الذي بلغ وزن القنبلة الواحدة فيه ما يزيد عن سبعة أطنان، تلقى على المدن والقرى والأهداف المدنية والعسكرية، ولا تنسى الجبال والكهوف، ففترك أشلاء الرجال مختلطة بأشلاء النساء وجثث الأطفال وحطام المنازل.

وإذا صمتت وسائل الإعلام عن حديث الحرب فإنها تتحدث عن الواقع الاجتماعي السئي، والواقع الاقتصادي المزري لذلك البلد، نتيجة تتابع السنوات العجاف التي وسمت البلد باسمة القحط والجفاف. والواقع الثقافي المتراجعاً نتيجة سياسة التربية والتعليم، ونتيجة التشتيت بقيم تجاوزها عصerna، ورفضتها مدنيتها. هذا هو الوجه الكئيب البائس الذي تعشه أفغانستان كما نتصوره وسائل الإعلام العالمية المعاصرة، وتتابعها عليه، بسذاجة، وسائل الإعلام العربية، وما أكثرها في الرابع الأخير من القرن العشرين، هذه الوسائل التي غسلت أدمعتنا من كلخلفية زاهية مشرقة، لتغرس مكانها صوراً مرعبة ورؤى مفزعة، سداها ولحمتها التخلف و(بعض) العصر الذي أرادوا أن يقعنوا الناس به المسمى بالإرهاب".

أماحقيقة صورة أفغانستان خلال أربعة عشر قرناً خلت فقد كانت صورة مغايرة تماماً للصورة الكئيبة السابقة، كانت صورة مشرقة زاهية، شاركت فيها أفغانستان في ركب الحضارة الإنسانية، وقدمنت الكوكبة تلو الكوكبة من رجالات الفكر والعلم والفلسفة والفقه والاجتماع والاقتصاد والطب،

منذ أن دخلها الجيش العربي في فترة مبكرة بقيادة الأحنف بن قيس التميمي سنة 22هـ، الموافقة لسنة 642م، في خلافة عمر بن الخطاب حتى الآن.

ولو عدنا إلى تاريخ أفغانستان، سواء في فترة الفتح الإسلامي حتى الخلافة العباسية، أم في فترات الحقب التي تعاقب الولاة والحكام والقادة عليها، أم في الفترة الصفارية والغزنوية والمغولية، والغورية، والخوارزمية والتمورية والآزربكية والصفوية، وغيرها، كل هذه الدول كانت تدين بالإسلام، وتسمى في الحضارة العربية.

أما جغرافية أفغانستان، ومدنها كبلخ وهراء ومزار الشريف وقندهار وكابل وباميان وقنوز وطالقان وخوست وجلال آباد وغيرها من المدن والأقاليم قد أحدثت العالم في كل حقل من حقول المعرفة، وخاصة في حقل الدراسات الإسلامية.

فالعلماء الذين يحملون اسم مدينة هراة، وأسمها العربي حراث، يُعطون بالعمرات، فقد ظهر منها أدباء وشعراء وفلاسفة، من بينهم أبو الفضل المنذري الذي أحسن في الأدب. وله كتاب (مفاخر المقالة)، وهو معلم منصور الأزهري، ويعرف المتقدون أن منصوراً الأزهري المولود في هراة والذي أسره بعض الأعراب عند رجوعه من الحج إلى بيت الله الحرام، واستقعد من الأسر، وتعلم درس اللغة العربية؛ حيث أصبح ملماً مشهوراً ومؤلفاً، ومن آثاره الكثيرة القاموس المشهور (تهذيب اللغة).

ومن هرآة أبو المظفر الهروي وهو نحوي وأديب مشهور، وأبو الحسن الهروي وهو نحوي ولغوي وخطاط مشهور بالخط العربي، وفي زمان الغزنويين في القرن السادس أصبحت اللغة الفارسية لغة الشعراء والأدباء والعلماء، ولكن الكثير منهم ظلوا يُولّون بالعربة، ومنها أبو الفضل محمد بن الحسن البهقي، الذي عاش في حاشية الأمير محمود الغزنوي، وكتب تاريخ الغزنويين المشهور، وألف أشعاراً ومؤلفات عربية. أما شيخ الإسلام عبد الله الغزرجي الانصاري الهروي، فقد ولد قرب هراة وتوفي فيها، وهو من أشهر مؤلفي التصوف الذين صنعوا التصوف إلى الوطن العربي، ونشر شعراً ونثراً عربياً وفارسياً.

والعلماء الذين يحملون اسم (بلغ)، لا يقلون عن علماء هراة، منهم سعيد بن مسدة البلخي المعروف بالأخفش الأوسط، وهو نحوي كبير استدرك على الخليل بن أحمد الفراهيدي البحر السادس عشر الذي سماه (الخبب)، وكانت قرب بلخ أسرة البرامكة التي كان لها دور كبير في الدولة العباسية، وتأثير كبير في الأدب العربي، وكان من بلغ عمرو بن عبيد المفكير المشهور الذي أسس فرقة المعزلة مع واصل بن عطاء.

وما لنا نعند هؤلاء الأعلام، وما قدموه لل الفكر العربي من مؤلفات، وعندنا من أفغانستان عمالقة، كل في باب من أبواب العلم والمعرفة، وقدموا للإنسانية مصنفات ما زالت إلى يوم الناس هذا مصادر للمعرفة العالمية المتخصصة كابن سينا وهو في الطب والفلسفة، أشهر من أن نعرف به في أسطر في هذه الافتتاحية. وكالبورواني صاحب الكتاب الذي ترك بصماتها على المعرفة الإنسانية

في الشرق العربي وفي شبه القارة الهندية، أضف إلى هذين العملاقين أبا حنيفة النعمان صاحب المذهب الحنفي الذي ولد جده في كابل العاصمة الأفغانية الحالية.

اما إذا انقلنا إلى رصد أعلام الشعر العربي من ذوي الأصل الأفغاني فعندينا كوكبة من كبار الشعراء المرموقين في تاريخ الشعر العربي (كبشر بن برد ذي الأصل الطخارستاني)، ونعلم أنه لا يخفى أصله العجمي هذا، بل يتبع به فيقول:

لتعرفني، أتـا إلـى فـالـكرـم
فـروعـي، وأصـلـي قـرـيشـ العـجم

أـلاـيـهـاـ السـائـلـيـ جـاهـاـ
نـمـتـ فـيـ الـكـرامـ بـنـيـ عـامـرـ

ومثله في الأصل الأفغاني (الحسين بن الضحاك - الخليع) ومروان بن سليمان الخراساني، والعباس الخراساني، وعلى العنكوك، ومروان بن محمد (الشمقق)، الخراساني، وعلى بن الجهم، ويلحق بذلك ثلاثة من أساطير النثر العربي والتتصوف كبييع الزمان الهمذاني، وإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، والفضل بن عياض الخراساني، وبشر الحافي وغيرهم كثير... تحدث عنهم (كارل شتاوز)، Carle Schtoles في بحث في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق، وألف عنهم وعن الأباء مثلهم (محمد أمان صافي) كتابين مفصليين عن الفكر والأدب في أفغانستان.

وإذا كانت أسماء هؤلاء الأعلام، ومنات أخرى منها من الأسماء الأفغانية قد غابت عنا ونسيناها ونسينا ما قدمته للحضارة من إسهام؛ نظراً لبعد العهد بيننا وبينهم، فإن جيلنا الحاضر ما زال يذكر أولئك الأفغان الذين قدموا إلى البلاد العربية (فتربوا) فسمّهم، بحق، التسمية التاريخية الصحيحة، التي تُترك عليها اللغة: (الأفغان العرب) كجمال الدين الأفغاني، وعبد الحكم الأفغاني، ومحمد عالم الأفغاني، وسعيد الأفغاني، فهوّلء وأمثالهم يمثلون الهجرة المضادة التي قامت بها القبائل العربية من شبه الجزيرة العربية أيام الفتح العربي لأقاليم آسيا الوسطى، أيام وطنت جيوش المسلمين أرض خراسان وجبال الأفغان، وتبعدتهم أسراهم، فاستوطنوا مزار الشريف، وكابل، وقندهار، وسمّ هذه القبائل العربية التي (تفقنت) بالاسم التاريخي الحقيقي لها: (العرب الأفغان)، وذاعك من المفاهيم والمصطلحات اللدننة المزيفة التي تلقنها إياها وسائل الإعلام المشبوهة، التي تدسّ السم بالجسم، فتطلق مصطلحات مشوّهة يروج لها أولئك القابعون في الأقبية إن في الشرق الأوسط أو وراء المحيط الأطلسي، ويسوقونها بوسائل الدعاية الجاذبة كالتلغاز و(الإنترنت).

وكل عربي متقد يعرف جمال الدين الأفغاني (محمد بن صدر الحسيني)، الذي كان فيلسوف عصره، صاحب نظرية ثاقبة وبصر بعيد المدى، كان أحد الرجال الأذاذ الذين قامت على سوادهم نهضة الشرق الحاضرة، ولد في أسد آباد، ونشأ بكابل، وتقى العلوم العقلية والنقلية، وسافر إلى الهند عام 1273هـ، وعاد إلى وطنه فآقام بكابل، وانتظم في سلك رجال الحكومة في عهد (دروست محمد خان) ثم رحل ماراً بالهند ومصر إلى الأستانة، فجعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ونفي سنة 1288 فقصد مصر، ففتح فيها روح النهضة الإصلاحية، وتتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون، وأصدر أديب اسحق، وهو من مريديه جريدة (مصر)، فكان جمال الدين يكتب فيها

بتوقيع (مظہر بن وضاح)، أما منشوراته بعد ذلك فكان توقعه على بعضها: (السيد الحسیني)، ونفته الحكومة المصرية، فرحل إلى حیدر آباد، ثم إلى باريس، وأنشأ فيها جريدة (العروة الوثقى) مع الشیخ محمد عبده، وأقام في العاصمة الروسية (بطرسبرغ) ومکث قليلاً في ميونيخ بألمانيا، حيث التقى بشاه إیران، فسافر إلى إیران بدعوة الشاه، ثم ضيق عليه، فاعتكف في أحد المساجد يكتب إلى الصحف بيیناً مساوى الشاه، محرضًا على خلعة، وخرج إلى أوروبا، فنزل بلندن، فدعاه السلطان عبد الحميد إلى الأستانة، فذهب وقابلها، وتوفي بالأستانة، وكما قيل بأنه دُس له السُّم، ونقلت رفاته إلى أفغانستان سنة 1363، وكان ملماً باللغات العربية والأفغانية والفارسية والسنگربنتية والتركية وتعلم الفرنسية والإنجليزية والروسية. له عدة كتب أشهرها تاريخ الأفغان، ومن أراد المزيد عن حياته، فليرجع إلى مصادر الزرکلی في الأعلام.

أما عبد الحکیم الأفغاني الفندهاری، فهو فقیہ حنفی، سکن دمشق، وتوفی فيها، كان يأكل من عمله، ولا يقبل من أحد شيئاً، عرف الناس فضلته، فأهلوا على تلقی الفقه والحديث عنه، له شروح تدل على علم وتحقيق، أما محمد عالم الأفغاني فهو من المفكرين الذين حفلت بكتاباتهم مجلة (المنهل) باکورة المجالات في المملكة العربية السعودية، التي كان يصدرها الأستاذ عبد العذوس الأنصاري في جهة وخلفه أولاده في إصداراتها إلى الآن.

واما الأستاذ سعید جان الأفغاني، فهو أستاذ أجيال من خريجي كلية الآداب في جامعة دمشق، هذه الكلية التي شغل منصب العميد فيها. له من المؤلفات ما يربو على العشرين في التحو، وعلم العربية والتھافت الإسلامية، سکن دمشق، وأمضى السنوات الأخيرة من عمره في مكة وتوفی فيها.

فهل بعد هذه الصورة التي حاولت أن أرسم لك بعضًا منها عن أفغانستان تستحق: "أن تُنْحَى من خريطة الكرة الأرضية"، كما قال بعض زعماء العالم الناقمين عليها؟.

وهل بعد هذا نظل الصورة التي أراد لها من: (في نوسمی مردن)، مشوھدة کتبیة بائنة؟ وأهلها مختلفون، خارج إطار حضارة القرن العشرين، كما قال آخرون من منافقی الأمم؟.. افتح صفحة (الإنترنت) على أفغانستان، إن شئت باللغة العربية أو باللغة الإنجليزية، فإليك واحدًا أن صحراء أفغانستان وجبالها تربض فوق ثروة بكر من المعادن، وفوق بحر زاخر من النفط والغاز ومشتقاتهما، وأظن أن هذا هو الحافز المغربي الذي دفع المغامرين لقطع المحيطات ليكون لهم موطن قدم بالقرب من بحر قزوین.

رئيس التحریر

مفهوم (الأمة)

في الشعر الإسلامي [الأموي]

د. محمود كحيل⁽¹⁾

تكن كلمة "الأمة" تتردد على لسانه العرب قبل الإسلام بالقدر الذي أصبحت شائعة به **الم** بعد ظهوره، فاكتسبت ملوكاً جديداً، يعبر عن الجماعة التي ارتفعت الإسلام دينها، ورابطة اجتماعية عقائدية تصل بين أفرادها.

وكانَت المدينة "يُثْرِب" المهد الأول، الذي تكونت فيه تلك الجماعة "الأمة"، فقد حرص النبي عليه السلام بعد هجرته إليها على إرساء البنى الاجتماعية المتينة، القائمة على أسس مستمدّة من المفاهيم الدينية الجديدة، لكي يكفل بذلك اجتماع المؤمنين من حوله، ويرسم التّنام العربي المسلمين في وحدة قوية متّسّكة، تكون بديلاً صالحاً من النظم القبلية الساذحة: القائمة على العصبيات والأعراق المختلفة، المتّاجرة فيما بينها.

وقد استطاع النبي عليه السلام (أن يكون في المدينة جامعة موحدة على أساس الدين، من حيث أنها "أمة الله"... وقد أعاد النبي صلى الله عليه وسلم على تحقيق ذلك وجود جماعة المسلمين الأوليين...) (1)، مستلهماً في إقامة صرح هذا النموذج الجماعي الكبير الواحد بيدِ القرآن الكريم الذي أوضح المفهوم الجديد للأمة.

وقد وردت كلمة "الأمة" — بصيغة المفرد — في القرآن الكريم حاملة معاني عده، منها: الوقت والحين (2)، والإمام، الذي يعلم الخير، وبيدي إلى الحق (3)، والطريقة المتبعة (4)، والجماعة من الناس، على الإطلاق (5)، والجماعة من الناس، المتنافقة على دين واحد (6)، والجماعة الجزئية من أهل دين معين (7). وهذه المعاني المختلفة في موداتها، المتنافقة في جوهرها، لكلمة "الأمة"، يتفاوت استعمالها، فعندها ما هو أصلي، ومنها ما هو ثانوي، تتفرع عنه معان١ متقاربة (8)، وثمة آيات قرآنية كثيرة (9)، جاءت فيها لحظة "الأمة" بمعنى الجماعة من الناس، الذين ينهجون طريقة واحدة في

(1) مدرس الأدب النمساوي في كلية الآداب بجامعة حلب.

الحياة، (بحيث أن الجماعة تصبح محددة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها... وتجمع بين معنى القصد والاتجاه ومعنى التحدّر والصدور... وقد تقلب في التصور القرآني للأمة معنى الوحدة في الاتجاه، أي الوحدة في العقيدة والطريقة، دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر)(10). وتعطيل ذلك كما يرى تصايف نصارٌ أن رسالة الإسلام الجديدة التي جاء بها النبي عليه السلام وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في عصره يتضمنان (تكوين جماعة جديدة، تكون الوحدة فيها قائمة على الإيمان بالعقيدة الجديدة، وعلى ممارسة أحكامها ونظام قيمها. وهذه الجماعة الجديدة لا تكون جديدة إلا بمقدار ما تتجاور طبيعة العلاقات القبلية السائدة بين العرب)(11)؛ وقد مكن المفهوم الإسلامي الجديد للأمة من إقامة الكيان الاجتماعي الواسع، الذي يكون الدين فيه جامعاً أصيلاً بين أفراده، فكان (مجتمعاً مفتواً لجميع الأجناس والأقوام والألوان واللغات بلا عائق أو عقبات، فقد اجتمع في الأمة الإسلامية: العربي والفارسي والشامي والمصري والمغربي والتركي والروماني والإفريقي...)... وقد اجتمعوا كلهم على قدم المساواة وبأصواته الآخوة، وبشعور التطلع إلى وجهة واحدة)(12)؛ وبهذا المعنى يتمزج المفهومان الديني والاجتماعي في تصور المسلمين للأمة، وفي صيرورة قيامها. ولعل من أهم خصائص الأمة بالمفهوم الإسلامي "الوسطية" و"الاعتدال" في جميع جوانب الحياة، التي تبدأ بالتصور والاعتقاد، فلا غلو في التجدد الروحي، ولا خضوع للحاجات المادية، وإنما توازن بين الروح والمادة، وتنتهي بسائر الجوانب الأخرى، كالتفكير والشعور، والعلاقات الاجتماعية، على مستوى الأفراد والجماعات والشعوب)(13).

وقد تحقق كيان الأمة الجديد وفق المفهوم الإسلامي في حياة المسلمين بيان الدعوة الإسلامية، بفضل التغيير الشامل الذي أحدهـ الإسلام في نفوس العرب، وكانت مظاهر هذا التغيير تتجلى في كثير من أنماط السلوك، التي انتهجها النبي عليه السلام، وكان في ذلك قدوة لسائر المسلمين، وفي الأحداث الكبيرة التي تمت خلال تلك الفترة، إذ تسامى الكيان الجديد، وانسعت حدوده، واستقطب العرب في شبه الجزيرة العربية، كما اجتذب غير العرب، من الأمم المجاورة، أثناء الفتوحات الإسلامية، فانضمـوا في ظل الإسلام لشتات القبائل العربية المفترقة، وأصبحت الدعوة إلى أمة واحدة هي البديل من الدعوات السابقة، التي كانت تقادي باسم العصبيات القبلية، والأخقيات العرقية، والستعديـات الدينية. ولكن هل استطاعـ الشعر في ذلك العصر أن يعكسـ ملامحـ هذاـ الكيانـ الاجتماعيـ الـديـنيـ الجديدـ؟...

إن الإجابةـ عنـ هذاـ السؤـالـ تقتـضـيـ أنـ نبحثـ عنـ ذلكـ فيـ الشـعرـ الإـسلامـيـ والأـموـيـ،ـ ضمنـ منـحـيـنـ اثـنـيـنـ،ـ الأوـلـ:ـ هوـ درـاسـةـ الشـعرـ الذـيـ أـشارـ إلىـ مـفـهـومـ "الأـمـةـ"ـ،ـ فيـ مـخـتـلـفـ الأـحـدـاثـ،ـ وـكـانـ الشـاعـرـ يـعـكـسـ فـيهـ المـفـهـومـ الجـديـدـ لهاـ.

والثـانـيـ:ـ درـاسـةـ الشـعرـ الذـيـ عـبـرـ عـنـ هـذـاـ المـفـهـومـ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ دـعـمـ الإـشـارـةـ إـلـىـ لـفـظـةـ "الأـمـةـ"ـ،ـ وـإـنـماـ اـتـجـهـ القـصـدـ إـلـيـهـ عـلـىـ نـحـوـ غـيرـ مـباـشـرـ.

ولـنـ نـفـصـلـ بـيـنـ هـذـينـ الـمـنـحـيـنـ،ـ بـسـبـبـ قـلـةـ الشـوـادـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ،ـ وـلـأـنـ مـنـ شـأنـ ذـلـكـ أـنـ

بحول دون التعرف إلى تنامي هذا المفهوم في الشعر عبر المراحل التاريخية، ومدى التزام الشعراء به أو تخليهم عنه.

مفهوم "الأمة" في الشعر الإسلامي:

ربما كان الشاعر أبو قيس بن الأسلت(14) من أوائل الشعراء الذين رأوا أن الجماعة العربية تمثل أمة من الناس، لها خصائصها المميزة، فقد كان هذا الشاعر يحب قبيلة قريش والقرشيين، ويقيم عندهم السنين. وبعيد بعثة النبي عليه السلام ودعوته قومه إلى الإسلام، وما كان من إلحاقهم الأذى به وبصحابته، استشعر أبو قيس ما كان يعاني النبي وأصحابه من أذى القرشيين، ورأى في صنيعهم تنكرًا لمكارم الأخلاق، وانتهاكا للحرم، وداعية إلى القتال وال الحرب، فأنشأ قصيدة يذكر فيها فضل القرشيين وأحلامهم، ويذكرهم ببلاء الله عندهم، ودفعه الفيل وكيده عنهم، ويأمرهم بالكف عن النبي عليه السلام، وفيها يقول(15):

أعىذكم بالله من شر صنعتم
وإظهار أخلاقِي، ونجوى سقيمةِ
وكحْزِ الأشافي وفعها حقُّ صائب(16).
وَقُلْ لَهُمْ، وَاللهُ يَحْكُمُ حَكْمَهُ:
ذَرُوا الْحَرْبَ تَذَهَّبَ عَنْكُمْ فِي الْمَرَاحِبِ(17).
مَتَى تَبْعَثُوهَا تَبْعَثُوهَا دَمِيَّةً
هِيَ الْغُولُ لِلْأَقْصَنِينَ، أَوْ لِلْأَقْرَابِ(18).
تَقْطَعُ أَرْحَامًا، وَتَهْلِكُ أَمَّةً
وَتَبْرِي السَّدِيفَ، مِنْ سَنَامٍ وَغَارِبِ(19).

ومما لا شك فيه أن الشاعر أبي قيس سلك مسلك الشاعر الجاهلي (زهير بن أبي سلمى)، في كرهه للحرب، وتغيره الناس منها، ودعوته إلى السلام والوثام(20). وفضلاً عن هذا يحذر أبو قيس القرشيين من شر البغي، بعضهم على بعض، وظلم ذوي قرباه. وهو يعني بذلك النبي عليه السلام، وأصحابه من القرشيين، فهو لا يجد فيما يدعو إليه النبي أمراً يستحق العقاب، لأنه لا يدعو إلا إلى الخير والحق والهدى. وما يفعله القرشيون ضده قد يقود إلى التباغض، وسل السيف، وقيام الحرب النميمية، التي لا تأتي على شيء إلا أهلكته، وحسبها شرًا أنها تهلك الأمة، أو تترك فيها صدعاً يهدد وحدتها، ويضعفها زمناً طويلاً.

على أننا لا نريد أن نحمل الأبيات أكثر مما تحتمل من التأويل، ولا ريب أن الشاعر لم يكن يعي تماماً ما أصبحت توحى به كلمة "الأمة" عند المسلمين فيما بعد. ولا يتعدى قصد الشاعر قريشاً، والقبائل المحاطة بها، ربما قصد بالأمة القبائل العربية كافة، ونحن نميل إلى ذلك، لأن نظرة أبي قيس لم تكن بداعف العصبية لقرיש أو لغيرها، وإنما هي عصبية لكل العرب، وكل إنسان يحب أن يعيش في سلام وأمن، وإلا لما عاتب قريشاً هذا العتاب، وتلوّم فعلها على هذا النحو. ولا يمكننا أن نرجح استفادة الشاعر من مفاهيم إسلامية عن "الأمة"، كما أنها لا تنفي ذلك مطلقاً، فربما كان قد ترجمى إلى سمعه بعض من آيات القرآن الكريم، أو أحاديث النبي عليه السلام، عن الأمة الواحدة،

وعن مبادئ الإسلام التي تدعوا إلى الوحدة الدينية، ونبذ العصبيات.

وإذا كنا لا نستطيع أن نرجح ذلك في شعر أبي قيس بن الأسلت فإن الأمر يختلف عنه مع الشاعر كعب بن مالك، الذي تبنى قضية الدعوة الإسلامية، والتزم بمبادئها، وأمضى حياته في المناقحة عنها، وعن النبي عليه السلام، وأدرك من المفاهيم الإسلامية الشيء الكثير. ونستطيع أن نعدد أول شاعر إسلامي أشار إلى مفهوم "الأمة"، الليبي والاجتماعي، ومن وجهة النظر الإسلامية، إذ وجد في النبي عليه السلام الرجل العظيم، الذي تمكن من توحيد قبائل العرب وأحيانها في كيان جديد، هو الأمة، فهو يقول عنه(21):

أمور أُمّته، والأمرُ منتشرٌ(22).

لَمْ يَكُنْ لِللهِ بِشَيْءٍ، وَذَمَّ بِهِ

وهذا البيت ينطوي على أكثر من دلالة، أولها أن النبي عليه السلام هو الإنسان الوحيد، الذي اختاره الله من بين خلقه، ليكون عماد هذه الأمة، وأن اجتماع أشخاص الناس في أمّة واحدة هو إرادة إلهية، تتحقق بفضل النبي عليه السلام، ثالثي هذه الدلالات أن هذه الأمة الجديدة منسوبة إليه، لأنّه جاء بدين، فيه مقومات الوحدة والاجتماع على الحق والخير، فتحددت بذلك وجهتهم المثلث في الحياة، بعد أن كانوا شيئاً متفرقـة. والدلالة الثالثة: هي أن أمر هذه الأمة واجتماعها في كيان واحد لا يقتصر على الفترة التي شهدت بداية الدعوة، وفيما النبي على أمرها، وإنما هو مستمرٌ لا يتوقف، مادام هذا الدين ينتشر بين الناس، ويبلغه حاملوه إلى أتم الأرض.

وتجلـى المفهوم الإسلامي الجديد لكلمة "الأمة" في رجز شاعر فارس مسلم، افتخر بصنـيع الحارث بن المصـمة(23) البطولي، وبوفاته لعقـدته وديـنه، والقيام بـالمهمـة التي أوكلـها النبي عليه السلام إليه مع أصحابـه، فقال(24):

يـارـبـ إـنـ الـحـارـثـ بـنـ الصـمـةـ أـهـلـ وـفـاءـ، صـادـقـ، وـذـمـةـ

أـقـبـلـ فـيـ مـهـامـهـ، مـلـمـهـ

يـلـتـمـسـ جـنـةـ فـيـ مـهـمـةـ يـسـوقـ بـالـنـبـيـ هـادـيـ الـأـمـةـ

فالحارث كان يـسعـيـ فيـ تـبـلـيـغـ دـيـنـ اللهـ إـلـىـ أـهـلـ نـجـدـ، اـمـتـلـاـ لـأـمـرـ النـبـيـ. وـعـبـارـةـ "هـادـيـ الـأـمـةـ" تـشيرـ إـلـىـ فـيهـ الشـاعـرـ العـمـيقـ لـجـوـهـرـ رسـالـةـ إـلـاسـلـامـ، الـتـيـ قـامـ بـتـشـرـهـ الرـسـوـلـ عـلـيـهـ السـلـامـ، وـمـنـ غـايـاتـهـ تـوـحـيدـ القـبـائـلـ الـعـربـيـةـ وـالـشـعـوبـ الـأـخـرـىـ، وـتـكـوـينـ أـمـةـ وـاحـدةـ تـدـيـنـ بـدـيـنـ وـاحـدـ، وـتـسـعـيـ إـلـىـ تـحـقـيقـ هـدـفـ وـاحـدـ.

ولـماـ لـحـقـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـالـرـفـيقـ الـأـعـلـىـ اـسـتـشـعـرـ الـمـسـلـمـونـ عـظـمـ الـمـصـبـيـةـ بـفـقـدـ النـبـيـ، مـوـحدـ الـعـربـ، هـادـيـ النـاسـ إـلـىـ سـبـيلـ الـحـقـ وـالـرـشـادـ، وـكـانـ حـسـانـ بـنـ ثـابـتـ مـنـ أـوـانـ الـشـعـراءـ الـذـيـنـ عـبـرـواـ عـنـ هـذـاـ الـفـقـدـ، فـقـالـ(26):

تـائـلـهـ مـاـ حـلـتـ أـنـشـيـ وـلـاـ وـضـعـتـ

مـثـلـ الرـسـوـلـ، نـبـيـ الـأـمـةـ الـهـادـيـ

من الذي كان فينا يستضاء به

وفي كلا المثالين الشعريين نلاحظ ربط الشاعرين بين كون النبي عليه السلام رسولاً من الله، يهدي إلى الخير والحق، وما أجزه من توحيد العرب، وتكوين الأمة الإسلامية الجديدة، إذ لا نجد أثراً للأصوات القبلية، أو العصبيات، فالحديث يتوجه إلى وصف كيان جماعي ديني جديد وهو "الأمة"، بالمفهوم الإسلامي لهذه الكلمة.

وفي غزوة "مؤتة" نجد الشاعر عبد الله بن رواحة – وكان أحد قواد المعركة (27) – يُحرِّض المقاتلين المسلمين على قتال أعدائهم من الروم، الذين نزلوا "ماَب" (28)، من أرض البلقاء في مئة ألف منهم، وقد انضم إليهم منه ألف من بعض القبائل العربية، مثل لحم وجذام، وغيرهما. فكان عبد الله يشجع الناس، ويقول: (يا قوم، والله، إن التي تكرهون للتي خرجم تطلبون الشهادة، وما نقاتل الناس بعد ولا قوة ولا كثرة، ما نقابلهم إلا بهذا الدين، الذي أكرمنا الله به، فانطلقوا فإنما هي إحدى الحسنين: إما ظهور وإما شهادة،... فمضى الناس، فقال عبد الله بن رواحة:

جلبنا الخيَلَ منْ أَجَابَ، وفَرَّعَ

فَرَخَنَا، وَالجيَادُ مُسْتَوْمَاتٌ

فَلَا وَأَبِي، مَاَبَ لَتَأْتِنَا

تَغَرُّرُ من الحشيش لها العكُومُ (29).

تَنَفَّسُ فِي مَنَاخِرِهَا السُّمُومُ (30).

وَإِنْ كَاتَ بِهَا عَرَبَةً وَرُومً(31).

و واضح أن الشاعر ابن رواحة يصدر في هذه الأبيات عن روح جماعية ظاهرة، إذ يصور استعداد الجيش لقتال الروم، وفي كلامه السابق ما يشير إلى فهمه العميق للإسلام، فليست القوة في نظره تكمن في كثرة العدد، وقوة السلاح، وإنما هي في الإيمان الحقيقي بالمبدأ الذي ينود عنه المسلمون، وهذا ما جعله يقسم على أن المسلمين سيحررون مدينة مأب، عقل الجيش الروماني، وهو يرى الصراع بين المسلمين وأعدائهم صراعاً بين جماعة ناشئة قوية، هي نواة الأمة الإسلامية الكبيرة، وبين جماعة أخرى، أظهر ما تختلف به عن المسلمين دينها وعقيدتها.

وهذا يعني أن الشاعر لم يكن ينظر إلى المثال الجماعي إلا من خلال رؤية دينية محضة، فكل من أسلم يدخل في نطاق الجماعة الإسلامية، وكل من خالفهم في الدين هو في صف الأعداء روماً كانوا أو عرباً. والمساواة هنا بين الروم والعرب مساواة تقوم على اختلاف العقيدة والطريقة، ومن ثم فإن مفهوم الأمة من وجهة نظر الشاعر مفهوم ديني، ولا شيء غير ذلك.

وإذا كان في هذه النظرة شيء من الغلو فتعطيل ذلك أن الشاعر ابن رواحة وغيره من المسلمين كانوا في هذه الغزوة يلتقطون لأول مرة بجيوش الأمم الأخرى؛ ومنهم الروم، وكان انضمام بعض القبائل العربية إلى جيش الروم لقتال المسلمين أمرًا فرضته ظروف الجوار أو التعبية، التي كانت تخضع لها تلك القبائل، فكان من البديهي أن ينظر المسلمين، الذين يسعون إلى إقامة أمر دينهم ونشره بين العرب وغيرهم، نظرة العداوة إلى أولئك العرب المتحالفين مع الروم، وأن يكون مفهوم الأمة بناءً على ذلك قائمًا على أساس ديني فحسب. وقد اتسع فيما بعد هذا المفهوم، بحيث

أصبح يشمل العرب جميعاً – بعد أن أسلم معظمهم –، وأصبحت كلمة "العرب" تقتصر بكلمة "المسلمين"، وتعبر عنها، كما غدا مفهوم الأمة تبعاً لذلك عربياً وإسلامياً واحداً.

ومما يجري على هذا النطء ما نجده عند بعض الشعراء، الذين يذكرون العرب، ويقصدون العرب المسلمين، أي أنهم يصورون النموذج الجماعي المتمثل في الأمة الواحدة.

ففي معركة "صفين"، وفيما بعده المعركة، كان الشاعر كعب بن جعيل يطوف على الجندي، وهم يصلحون سيفهم ورمادهم، فرأى في ذلك كارثة تنتظر الأمة بأكملها، وعلى الرغم من أنه كان في جيش معاوية بن أبي سفيان، فإنه تجاوز مظاهر هذا الخلاف بين الفرقتين المتحاربتين، وتنوى على الله ألا يشتمل بالأمة الأعداء، فقال(32):

والملائكة مجموعاً جداً لمَنْ غَلَبَ
إِنْ غَدَا يَهَكَّ أَعْلَمُ الْقَرَبَةِ
بِإِرَبٍ لَا تُشَمِّتُ بِنَا، لَا تُصِبِّنَ
غَدَا يَكُونُونَ رَمَاداً، قَدْ كُثِبَ(33).

بعد الجمال والخياء والحسابة

أَصْبَحَتِ الْأَمَّةُ فِي اِمْرِ عَجَبٍ
فَقَلَّتْ قَوْلًا صَادِقًا غَيْرَ كَذِبٍ:
غَدَا نَلَاقِي رِبُّنَا، فَنَحْسَبَنَّ
مَنْ خَلَقَ الْأَنْدَادَ كُلًاً وَالصَّلَبَةَ

وفي هذه الأرجوزة يستبصر الشاعر ابن جعيل ملامح المصير الغامض للمجهول للأمة الإسلامية، ففي معركة صفين كان المسلمون يقعون على اعتاب فترة جديدة، ملأى بالفن والصراعات، مؤدية إلى حالة من التمرق والفرقة، إنه يرى أعلام الأمة، المقدمين على الموت والفناء، بعد أن نفضوا من حياتهم كل مظاهر الشرك والوثنية، وفازوا إلى دين الله، الذي وحدهم، وكان لهم عزّاً ومجداً وقوة، إنه يرى في أعلام الأمة لبطالها ورجالها وعلماءها، الذين زانهم حسنُ الخلق والخلق، وسمى بهم شرفهم الرفيع. فهو رثاء لل مثل الإسلامية، وبكاء على ذهابها بذهاب حاملتها من أفذاد الرجال. ولا ينكر المرء أن هذه المعاني التي جاءت في رجز ابن جعيل كانت تصبيح في غمرة الأشعار الأخرى، التي تربّت مع صيحات المقاتلين من كلا الفريقين، تستثير كلّاً منها ليفتك بعنده، ولا شك أنها كانت تقوم على أساس قبلي عصبي، على الرغم مما في بعضها من شعارات إسلامية(34)، ذلك أن كل فريق كان يرى فيما يقدم عليه صواباً وحقاً، ودفعاً عن الإسلام والأمة. وشيبة بشر كعب بن جعيل بيتان لأمراة نسبت أولادها الثلاثة، الذين قتلوا في المعركة بقولها(35):

أَعْيَنِيْ جُودًا بِدَمْعِ سَرِبٍ
وَمَا ضَرَهُمْ غَيْرُ حَيْنِ النُّفُوسِ
فَالنِّزَاعُ مِنْ أَجْلِ الْإِمَارَةِ أَوِ الْخَلَافَةِ جَعَلَ الْمُسْلِمِينَ يَقْتَلُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ، غَيْرَ عَابِثِينَ بِالخَسَارَةِ
الْكَبِيرَةِ الَّتِي مَنَّوا بِهَا بِاِفْقَادِ خَيَارِ رِجَالِهِمْ، وَابْطَالِهِمْ وَفَتَانِهِمْ، فَهُمْ يَهْمُونَ مَا بَنُوهُ مِنْ صَرْحٍ كَيْانِهِمْ
الْجَدِيدِ.

وتسوالي صيحات بعض الشعراء بتوازي الأحداث الجليلة، التي عصفت بمصير الأمة، وفرقت أبناءها شيئاً وأحزاناً، يكيد بعضهم لبعض، أو يقتله بدعوى ليست من الإسلام في شيء.

وكانت صرخات الشعراء تتم على إحساس بخطورة الأحداث الجارية، على مستقبل الأمة كلها. ومن ذلك قصيدة للشاعر عوف بن عبد الله بن الأحرر رثى بها الحسين بن علي، الذي كان مقتله على أيدي أتباع الأمويين مثاراً للنقم والساخط، ليس من شيعته والهاشميون فحسب، وإنما من جميع أبناء الأمة الإسلامية، ومنها قوله(37):

فَيَا أُمَّةً تَاهَتْ وَضَلَّتْ سَفَاهَةً

فهو يخاطب جميع أفراد الأمة الإسلامية أن يتقوا الله في أنفسهم، وفي أمنهم، وأن يحافظوا على وحدتهم، واجتمعهم تحت راية واحدة.

مفهوم الأمة في الشعر الأموي:

كان من بين الشعراء الذين ذكروا الأمة أو أشاروا إليها في أشعارهم من ربط مصريرها بمصير الخليفة، عند الأمويين والزبيريين، وبمصرير الإمام عند الشيعة. ذلك أن كل حزب أو فريق من هؤلاء كان يرى في صلاح رجل الأمة الوحيد صلاحها، وفي مقتله ضياعها وتشتيتها، فهو رمز وحذتها، وحمى حقيقتها، وبانى مجدها، ومن الشعراء الذين عمقو هذا المفهوم شاعر الأمويين عدي بن الرقاع العاملى، الذي كان من الموالين لهم، والمدافعين عنهم، ففي قصيدة له في مدح الوليد بن عبد الملك يقول(38):

**مِنْ أُمَّةٍ بِصَلَاحِهَا وَرِشادِهَا
وَلَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ إِذَا وَلَّهُمْ**

وفيه يقول(39):

**عَلَى يَدِهِ وَكَانُوا قَبْلَهُ شِيعَا
هُوَ الَّذِي جَمَعَ الرَّحْمَنَ أُمَّةً**

ولاشك أن ابن الرقاع لا يقصد بالأمة الأمويين والموالين لهم وحدهم، وإنما يشمل قوله جميع المسلمين، لأن الخليفة الأموي في نظره هو خليفة لكل المسلمين، سواء أكثروا من الخاضعين له أم من المعارضين:

وحينما تولى أشرم بن عبد الله خراسان لهشام بن عبد الملك — وكان فاضلاً خيراً، ويسمى الكامل لفضله — قم إلى خراسان ففرح به المسلمين، وكثروا ابتهاجاً بقدومه، وقال رجل منهم: (40)

**غَدَةً أَتَاهَا مِنْ سَلِيمٍ إِمَامُهَا
لَقَدْ سَمِعَ الرَّحْمَنُ تَكْبِيرَ أُمَّةٍ
إِسَامٌ هَدَى، قَوْىٌ لَهُمْ أَمْرَهُمْ بِهِ
وَكَانَ عَجَافًاً مَا تَمَخَّضَ عِظَامُهَا**

ويجري شعراء الشيعة على نمط مشابه في مدح أئمتهم أو رئائهما، فيخلعون عليهم من الصفات

الدينية ما يجعلهم قادة أكفاء، وزعماء جديرين بالقيام بأمر الأمة، فهم رجاوها وأملها فيما ينوبها من خطوب، وهم الذين يقيمون فيها العدل، وينشرون الحق، ويعنونها قادرة على الحياة. ففي معرض المديح المثالي الذي ساقه الفرزدق لعلي بن الحسين، زين العابدين، في حضرة هشام بن عبد الملك، ينسب الشاعر فضل مدوحه إلى شرف انتسابه إلى النبي عليه السلام، الذي فاق جميع النبines والمرسلين، في أخلاقه وفضله، فكانت الأمة الإسلامية خير الأمم جميعها، يقول(41):

يُنْمَى إِلَى ذُرْوَةِ الْعَزِّ الَّتِي قَصَرَتْ
عَنْ نَبِيلِهَا عَرَبُ الْإِسْلَامِ، وَالْعَجْمَ
وَفَضْلُ أُمَّتِهِ دَاتَ لَهُ الْأَمْمَ

وبهذا الانتماء العظيم يصبح علي بن الحسين الإمام الفاضل، الجدير بالإمامنة والخلافة، وسياسة الأمة، من دون سائر المسلمين. ومن ذلك قول أبي تميلة الأبار برثي زيد بن علي(42):

كُنْتَ الْمُؤْمِلَ لِلْعَظَانِمِ وَالنَّهِيِّ

فالإمام زيد بن علي – شأنه شأن سائر الأئمة – خير من يقوم بمهمة حفظ الأمة، ورعايتها، والسير بها إلى سبيل النجاة، في وقت أحاطت بها عظام الأمور، وشدائد الأيام. وللشاعر الكميـت أبيات غير قليلة تشير فيها إلى مفهوم الأمة، رابطاً بينه وبين الإمام، الذي هو رمز الأمة وقائدتها ومصلحها، ففي حديثه عن حق علي بن أبي طالب في الخلافة، يرى أن قاتله عبد الرحمن بن ملجم قد نكب المسلمين ب فعلته، وجراً على الأمة الإسلامية، وبالاً وشراً، إذ تصدع بنيانها بمقتله، وقدرت ركتها وعـادها، فيقول(43):

**وَالْوَاصِيُّ الَّذِي أَمَّلَ التَّجْوِيْسَ
بِهِ عَرَشُ أُمَّةٍ لَا تَهَادِمَ**(44)

ثم يظهر ولاء المطلق، وحبه الشديد لعلي وآل بيته، قائلاً: (45):

**فَهُمُ شِيَعِيَّنِي وَقِسْمِيٌّ مِنْ أُمَّةٍ
حَسْبِيٌّ مِنْ سَائِرِ الْأَقْسَامِ**(46)

وعلى بن أبي طالب هو خير من يشنـي عـلـلـ الـأـمـةـ وـأـسـقـامـهاـ، فهوـ الـخـيـرـ بـهـ،ـ العـالـمـ بـماـ يـصـلـحـهاـ،ـ وـفـيهـ يـقـولـ:ـ (47):

**فَنَعْ طَيِّبُ الدَّاءِ مِنْ أَمْرِ أُمَّةٍ
تَوَكَّلُهَا ذُو الطِّبَّ وَالْمُنْطَبِبُ**(48)

وفي كل هذا نلاحظ أن الأمة كانت همةً من همم الكـميـتـ، بعد أن رأـى تـفرقـهاـ وـفـسـادـ أـمـرـهاـ،ـ وـكـانـ يـؤـكـدـ رـبـطـ صـلاحـ الـأـمـةـ وـقـوـتهاـ بـوـجـودـ الـإـمـامـ الـكـفـاءـ،ـ الـقـدـيرـ عـلـىـ رـعـاـيـةـ مـصـالـحـهـاـ،ـ وـالـقـيـامـ بـأـعـبـاءـ مـسـؤـلـيـاتـهـاـ،ـ وـهـوـ يـقـصـدـ عـلـيـ بنـ أـبـيـ طـالـبـ،ـ وـقـدـ أـشـارـ أـيـضـاـ إـلـىـ غـيـرـهـ مـنـ أـبـانـاهـ،ـ أوـ سـائـرـ الـأـمـةـ،ـ وـفـيـ تـنظـيرـهـ لـصـفـاتـ الـإـمـامـ الـحـقـ،ـ الـذـيـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـجـمـعـ مـنـ الصـفـاتـ الـدـينـيـةـ وـالـعـقـلـيـةـ وـالـعـلـمـيـةـ،ـ مـاـ يـؤـهـلـهـ لـالـقـيـامـ بـمـهـمـتـهـ نـجـدـهـ يـواـزنـ بـيـنـهـ،ـ عـادـلـاـ نـقـيـاـ،ـ سـيـاسـيـاـ مـاهـرـاـ،ـ وـبـيـنـ خـلـفـاءـ بـنـيـ أـمـيـةـ،ـ الـذـينـ يـصـفـهـ بـالـجـوـرـ وـالـظـلـمـ وـالـفـسـادـ،ـ وـبـعـدـ أـنـ يـسـوقـ هـذـهـ الـمواـزـنـةـ يـقـولـ عـنـ الـإـمـامـ الـمـنـظـرـ(49):ـ

يكون حيَا لأمْتِهِ رَبِيعاً (50)
لِتقويمِ البريةِ مُسْتَطِيعاً (51).
ويترک جنبهَا أبداً مُرِيعاً

بِمَرْضِيَّ السِّيَاسَةِ هَاشِمِيَاً
وَلِيَثَا فِي الْمَشَاهِدِ، غَيْرَ نَكْسٍ
يُقْيِيمُ أُمُورَهَا، وَيَذْبَعُ عَنْهَا

ولا شك أن الكميٰت لا يعني بالأمة أتباع على بن أبي طالب والموالين له من الشيعة، وإنما يقصد عموم أفراد المجتمع الإسلامي، بل إنه يتجاوز المسلمين إلى جميع الناس. فالإمام المهدىُ الذي يعدد الكميٰت صفاتٍه وأخلاقه بمقدوره تقويم البرية قاطبة، بما أوتي من علم ونحوٍ، وسياسة وتنبرٍ، بحيث يستطيع إقامة الحق ونشر الخير بين الناس جميعاً، ولا سيما بين أبناء الأمة الإسلامية، ولعل الآيات التالية توضح بجلاءً مفهوم الأمة الإسلامية كما يراها الكميٰت، الذي لا يختلف عما ذكرناه في بداية هذه الفقرة، فهو يتسع ليشمل جميع المسلمين، هاشميين وغير هاشميين، ولا يشدُّ عليهم سوى أفراد البيت الأموي الحاكم، الذي يصفهم الشاعر بالتفكير لأحكام الإسلام وتعطيلها، وإقبالهم الشديد على الدنيا، والتغصن في الحكم والسياسة، مما يجعله يستصرخ ضمائر أبناء الأمة كلها لكي تنهب من رقتها، وتتبرأ أمرها، وتسعى إلى صلاحها ورشادها، وتكشف الجور عنها، وتتبه إلى مصيرها، فيقول(52):

وَهَلْ مُذِبِّرٌ بَعْدِ الْإِسَاعَةِ مُقْبِلٌ (53)
فِي كِشْفِ عَنِ النُّفُسَةِ الْمُتَرْزَمَلِ (54)
مُسَاوِيَهُمْ، لَوْ كَانَ ذَا الْمُسْلِلِ يَعْدُ
عَلَى مُلْئَةِ غَيْرِ الَّتِي تَنْحَلُّ
وَأَفْعَالِ أَهْلِ الْجَاهْلِيَّةِ نَفْعٌ
عَلَى أَنْتَنَا فِيهَا نَمُوتُ، وَنَقْتُلُ
فَحَتَّىْ حَسَّامَ الْعَنَاءِ الْمُطْوَلَ
وَيَحْرِمُ طَلْعَ النُّخْلَةِ الْمُتَهَدَّلَ

أَلَا هَلْ غَمِّ فِي رَأْيِهِ مُتَأْمَلُ
وَهَلْ أُمَّةٌ مُسْتَيْقَظُونَ لِرِشْدِهِمْ
فَقَدْ طَالَ هَذَا النَّوْمُ، وَاسْتَخْرَجَ الْكَرِي
وَغَطَّلَتِ الْأَحْكَامُ، حَتَّىْ كَانَتَا
كَلَامُ النَّبِيِّنَ الْهُدَاءُ كَلَامُنَا
رَضِيَّنَا بِذَنْبِنَا، لَا نَرِيدُ فَرَاقَهَا
فَتَلَكَّ مُلُوكُ السُّوَءِ قَدْ طَالَ مَكْثُهُمْ
تَجِلُّ دَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ لِدِيهِمْ

فهي هذه الآيات – وهي من قصيدة طويلة – يستهضف الكميٰت هم أفراد الأمة، وينادهم أن يتبرأوا أمرهم قبل فوات الأوان، فهو بين خوفٍ مما ينتظر الأمة إذا دامت على حالها، ورجاءً بأن تستجمع قوتها، وتنهض من جديد، معيدة سابق مجدها، وماضي عزتها.

وهو بين خوفه ورجائه حريص أشد الحررص على التموج الجماعي الأملٌ للMuslimين، والمنتسب بالأمة الواحدة، فيتمس ما أصابها من تصدع، ويتبيّن أسباب الفرقـة والتداير، ويشير إلى النهج القويم لـتدارك سوء مصيريـها. وصحيح أن لهجة ثانية تشورـب أسلوبـه، وانفعـلاً حادـاً ينسربـ في خطابـه الشـعـريـ، وهذا أمرـ حـتـمـتهـ الـظـرـوفـ الـقـاسـيةـ الـتـيـ أحـاطـتـ بـكـثـيرـ مـنـ فـنـاتـ الـأـمـةـ، وـلاـ سـيـماـ تـلـكـ الـتـيـ

عدها الأمويون من المعارضة، وحملوا عليها بجيوشهم بريدون استصال شأفتها، والقضاء عليها، وربما كان مبعث تلك النفة وذلك السخط اللذين يميزان نبرة الشاعر في قصيده ما أصاب الشيعة على أيدي الأمويين من اضطهاد وقسوة؛ ولكن هذا لا يقل من شأن خطابه الموجه إلى جميع أفراد الأمة، ولا سيما أن فئات أخرى منها أصابها ما أصاب الشيعة من الاضطهاد والظلم، كالخارج والزباديين وغيرهم.

وفي شعر الكميت عامه نجده يبرز نموذج "الأمة" الإسلامية، فتارة يقرن صلاحها وخيرها، بوجود الإمام الفاضل، وتارة ثانية يبصر أبناءها بواقعهم المتردي، ويستثير فيهم انتقامهم الأصيل إلى الإسلام والعروبة، مستهضاً بذلك هممهم وقوتهم، ليحافظوا على كيانهم العظيم، الذي بناء آباءهم وأجدادهم، وضحوا من أجله بارواحهم، فلا يدعوه عرضة للأهواء والمصالح الآتية، تتصف به، ولا للسلاوة الجائزين الفاسدين، يهلكون قسيته، إنه في كل أحواله يمجد نموذج الأمة الإسلامية الواحدة، ويدعو إلى التمسك به والمحافظة عليه. ولعل خير ما يؤكد ذلك إصرار الكميت على انتقامه الإسلامي، هذا الانتقام الذي جمع العرب وغير العرب في كيان اجتماعي واحد، كما في قوله بمدح النبي عليه السلام (55):

**بك اجتمعنا أسبابنا بعد فرقنا
فتحن بنو الإسلام، ندعى وتنسب**

فهذا المعنى الذي نجد أصداءه في معظم شعر الكميت يدل بلا ريب على عمق وعيه بضرورة الانتفاف حول ما أرسى قواعده ثبني الإسلام، حينما دعا إلى الانتساب إلى أمة إسلامية واحدة.

ولم يكن الكميت بن زيد الشاعر الوحيد الذي استصرخ العرب والمسلمين، لكي يحافظوا على وحدة أمتهم، ويسعوا إلى لم شملها، ورأب صدعها، وإنما نجد صدى صرخاته يتتردد في شعر نصر بن سبار (56) وأقوله، التي كان يخاطب بها ضمائر الجماعة العربية الإسلامية، حينما كان والياً على خراسان في أواخر العصر الأموي، فقد تفاقمت دعوات الثورة والانفصال عن جسد الدولة الأموية، وكان من أبرز هذه الدعوات وأخطرها دعوة الموالي إلى إعادة مجد دولتهم الفارسية، التي كانت تمثل لديهم الفردوس المفقود، متذذلين لذلك سبيل النفة على سياسة الدولة، والاستخفاف بكل ما هو عربي من تقاليد وطبع وظاهر حياة مختلفة (57). وقد ظلت دولة الأكابر الفرس حية في نفوس الموالي، وأملاً يراودهم، ويکاد يتم تحقيقه، وقد تم لهم ذلك فعلاً حينما وجدوا في دعوة العباسين ضالاتهم، فالتحموا بدعايتها، وساندوهم، وشاركونهم في الملك فيما بعد (58)، ولما فطن بعض العرب إلى هذا الأمر جعل بعضهم يحذر بعضاً من خطورة المصير المحقق بالعرب والمسلمين، وكان نصر بن سبار من أبرز من تبني هذه القضية، فراح يناشد القبائل العربية في خراسان أن تتفق صفاً واحداً في وجه ما ينتوي الموالي القيام به مع العباسين؛ معرضاً بين ذلك ووحدة الأمة إلى الانقسام والاقتتال والنمار. ومن شعره في ذلك قوله (59):

**أبلغ ربيعة في مَرْبُّ وفي يَمْنَ
أن اغضبوا قبل ألا ينفع الغضبُ
كان أهل العجا عن رأيكم غبُّ
ما بالكم تنشبون الحربَ بينكم**

فيَمْن تَأْشِبُ، لَا دِينَ وَلَا حُسْبٌ
وَلَا صَرِيحٌ مُوَالٌ إِن هُمْ نَسِيْبُوا
فَإِنَّ دِينَهُمْ أَن تَهَلَّكَ الْغَرْبَةُ
عَنِ النَّبِيِّ وَلَا جَاءَتْ بِهِ الْكَتْبَةُ

فهذه الرسالة التي وجهها نصر بن سبار إلى العرب على اختلاف قبائلهم تبين مدى اهتمامه بقضية وحدتهم؛ ونبذ خلافاتهم، والتخلص من الصراعات الجانبيّة، والالتفات إلى العدو الحقيقي، قبل فوات الأوان، بعد أن وقف على حقيقة نيات هذا العدو الداخلي، الذي لا هُمْ له إلا إيهاد العرب. والشاعر يفرق بين الفُرس والدين، إذ يتهمهم بأنهم أعدوا العدة للإجهاز على العرب والقضاء عليهم، وهذا منتهى مرادهم، وغاية غاياتهم.

إن الشاعر إذ يحذر من تفاقم أمر الموالي ضد العرب فإنه في الوقت نفسه يدعو إلى الاعتصام بالعروبة والإسلام، مبرزاً بذلك ضرورة الحفاظ على التمودج الجماعي المثالي للعرب والمسلمين، والمتثل في الجماعة الكبرى الواحدة، وهي الأمة العربية الإسلامية.

ولا يمكن أن نفهم من الأبيات السابقة أن الشاعر نصر بن سبار كان يدعو إلى التمسك بالمثلال الجماعي العربي فحسب، من غير أن يكون القصد لديه شاملاً مجموع الأمة العربية الإسلامية، ولعل ما يؤكد هذا القول قصيدة ثانية للشاعر، جعلها في رسالة، بعث بها إلى آخر خلفاءبني أمية، مروان بن محمد، يذكر فيها حال أبي مسلم الخراساني، والمدى الذي وصلت إليه دعوته، وتزداد عدد أنصاره والموالين له، استعداداً منه للخروج على الأمويين، وفيها يقول(60):

فِيُوشِكَ أَن يَكُونَ لِهِ ضَرَامٌ
وَإِنَّ الْحَرْبَ مَبْدُوْهَا الْكَلَامُ(61)
مُشْمَرَّةً؛ يَشَبَّبُ لَهَا الْفَلَامُ(62)
أَلْيَقَاطُ أَمْمَيَّةً أَمْ نِيَّامُ
فَقُلْ: قَوْمُوا، فَقَدْ حَانَ الْقِيَامُ
عَلَى الإِسْلَامِ وَالْقَرْبَ السَّلَامُ

وَتَرْكُونَ عَدُوًّا قَدْ أَحْاطَ بِكُمْ
لَا غَرْبَةُ مُسْتَكِمْ فِي النَّاسِ تَعْرِفُهُمْ
مِنْ كَانَ يَسْأَلُنِي عَنْ أَهْلِ دِينِهِمْ
قَوْمٌ يَقُولُونَ قَوْلًا مَا سَمِعْتُ بِهِ

فهذه الرسالة التي وجهها نصر بن سبار إلى العرب على اختلاف قبائلهم تبين مدى اهتمامه بقضية وحدتهم؛ ونبذ خلافاتهم، والتخلص من الصراعات الجانبيّة، والالتفات إلى العدو الحقيقي، قبل فوات الأوان، بعد أن وقف على حقيقة نيات هذا العدو الداخلي، الذي لا هُمْ له إلا إيهاد العرب. والشاعر يفرق بين الفُرس والدين، إذ يتهمهم بأنهم أعدوا العدة للإجهاز على العرب والقضاء عليهم، وهذا منتهى مرادهم، وغاية غاياتهم.

إن الشاعر إذ يحذر من تفاقم أمر الموالي ضد العرب فإنه في الوقت نفسه يدعو إلى الاعتصام بالعروبة والإسلام، مبرزاً بذلك ضرورة الحفاظ على التمودج الجماعي المثالي للعرب والمسلمين، والمتثل في الجماعة الكبرى الواحدة، وهي الأمة العربية الإسلامية.

ولا يمكن أن نفهم من الأبيات السابقة أن الشاعر نصر بن سبار كان يدعو إلى التمسك بالمثلال الجماعي العربي فحسب، من غير أن يكون القصد لديه شاملاً مجموع الأمة العربية الإسلامية، ولعل ما يؤكد هذا القول قصيدة ثانية للشاعر، جعلها في رسالة، بعث بها إلى آخر خلفاءبني أمية، مروان بن محمد، يذكر فيها حال أبي مسلم الخراساني، والمدى الذي وصلت إليه دعوته، وتزداد عدد أنصاره والموالين له، استعداداً منه للخروج على الأمويين، وفيها يقول(60):

أَرَى بَيْنَ الرَّمَادِ وَمِيَضِ جَمِيرٍ
فَبَيْنَ النَّارِ بِالْعَوْدِيْنِ تَذَكَّرٌ
فَبَيْنَ لَمْ تَفْنُوهَا تَجْنِ حَرْبًا
فَقَلَّتُ مِنَ التَّعْجُبِ: لَيْتَ شِعْرِي
فَبَيْنَ يَكُ أَصْبَحُوا وَثَوْوَا نِيَّامًا
فَقَرَرَى عَنْ رَحَالِكِ، ثُمَّ قَوْلَى

صحيح أن الشاعر وجّه شعره هذا إلى الأمويين، الذين كانوا يحكمون الأمة، وأنه كان والياً لهم على خراسان، ولكن هذا لا يقلّ من أهمية هذه الرسالة، الموجهة أيضاً إلى جميع أفراد الأمة، وإذا كان قد خصّ الأمويين فيها بالخطاب فلاكthem القائمون على سياسة الناس وحكمهم، فهو أول من يوجه إليهم هذا التنفير الحار(63). وكذلك فإن توجّه الشاعر إليهم خاصة لا ينتقص من مدلول الانتفاء إلىعروبة والإسلام، الذي يرى فيه الشاعر العماد المتنين، والأرض الصلبة، التي تصلح للوقوف

عليها بثبات، والانطلاق منها، في يقطة جديدة، لدرء الأخطار المحدقة بالأمة كلها، فالنداء هو نداء للأمة، على الرغم من تباين أصول أبنائها القبلية، وتعدد أهواهم السياسية والحزبية، لكي يتربوا إلى رشدهم، ويلتقو على كلمة سواء بينهم، تزيل أسباب الفرق والصراع فيما بينهم، ليبدوا من جديد في تشديد صرح كيانهم الجماعي الواحد القوي، متأسسين في ذلك بالنموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق إبان الدعوة الإسلامية.

لقد كان نموذج "الأمة" نموذجاً جماعياً فاصلاً مثالياً، عبر عنه الشعراء إبان الدعوة الإسلامية، وصوروه من خلال حديثهم عن الجماعة الإسلامية الأولى، التي حلّت محل القبيلة، بمفهومها الاجتماعي العصبي الضيق. وقد أصبحت هذه الجماعة نواة صالحة لكيان اجتماعي جديد، صنعه الإسلام، وبدأ ينمو ويكبر في ظله، ليتخذ الشكل المثالى، الذي أراده الله المسلمين، وهو شكل "الأمة" الواحدة.

وكان نموذج "الأمة" العربية الإسلامية هو النموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق في حياة العرب المسلمين، إبان الدعوة الإسلامية، في العهد النبوي، وصدر عهد الخلفاء الراشدين. وربما كان الشاعر كعب بن مالك أول من أشار إلى مفهوم الأمة الإسلامية في الشعر، مصراحاً بذلك، في حين كان شعراء الدعوة عامة يصورون نموذج الأمة الواحدة، على نحو غير مباشر، من خلال الروح الجماعية التي صدروا عنها، وسادت في شعرهم، وعكست صوراً مشرقة للأحداث، التي أثبتت وحدة هذه الجماعة، وتماسكها وقوتها واتساعها.

وسرعان ما تعرضت كيان الأمة إلى الانقسام، فتبه بعض الشعراء إلى مصيرها المجهول الخطير، منذرین ومحذرين. وعلى الرغم من أن الكهيب بن زيد شاعر الهاشميين كان يدعو إلى مبادلة الأئمة الشيعة، ويرى فيهم الرجال الكاملين ديناً وسياسة، مما يؤهليهم للخلافة، شأنه شأن بعض شعراء الأمويين والزبيديين، الذين وجدوا في خلافتهم عmad الأمة، وصلاحها، فإنه كان من الشعراء الذين دعوا أفراد الأمة كافة إلى البيقة والحدر، واستصرخ ضمائرك أبنائنا، لكي يهبو إلى إنقاذهما، والمحافظة على كيانها، وتنالت صرخات شعرية مشابهة، أطلقها نصر بن سيار، حينما أشرفت الدولة الأموية على الهلاك، والاندثار، لتزيد نفوذ المولى والعباسيين، وظهور أمرهم، فراح ينشد العروبة في نفوس العرب، على اختلاف قبائلهم، وينذكر المسلمين بإسلامهم ومضاميمهم المجيد، ويوضع أيديهم على موطن الداء فيه، لعلهم يستيقظون من جديد.

وفي كل ما نقدم كان النموذج الجماعي المثالى، العربي الإسلامي، الذي تمثل بالجماعة الإسلامية الأولى، ثم بالجماعات التي اتخذت أشكال الأحزاب، وبالامة عامة، ينوس بين المثال والواقع.

فعلى حين كان نموذجاً مثالياً متحققاً في عهد النبوة وصدر العهد الراشدي، غداً بأخره من عهد الراشدين عرضة للتداعى والاتهام، ثم مالت أن أصبح مثالاً ينشد طلابه ويسعون إلى إقامته من جديد، بعد أن كان واقعاً نموذجاً حياً.

المواهش والخواشي:

- (١) دراسات في الحضارة الإسلامية، إبراهيم الشريفي، ص ١٦٧.
- (٢) كما في قوله تعالى: (ولتكن آخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة). (سورة: هود الآية: ٨).
- (٣) كما في قوله تعالى: (لَيْسَ لِإِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتَلَتْ شَهِيدًا فَنَفِقَ وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الظَّالِمِينَ). النحل: ١٢٠.
- (٤) كما في قوله تعالى: (أَيُّا وَجَدْنَا آبَانَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مَهِنِّدُونَ)، (الزخرف: ٢٢). وانظر: (المؤمنون: ٥٢).
- (٥) كما في قوله تعالى: (وَلَوْ كَانَتْ أُمَّةً مِنْهُمْ لَمْ تَعْظِمْنَوْنَ قَوْمًا أَنَّهُمْ مُهَاجِرُكُمْ)، (الأعراف: ١٦٤).
- (٦) كما في قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحدَةً)، (آل عمران: ٤٨). وانظر: (الأعراف: ٣٤)، (الأنعام: ١٠٨).
- (٧) كما في قوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن الممنكر)، (آل عمران: ١٠٤)، وانظر: (الأعراف: ٣٨).
- (٨) انظر: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ناصيف نصار، ص ٦٤، وما بعدها. وانظر: (الموسوعة الفلسفية العربية)، زيادة وأخرون، ص ١٠٦. وانظر: مفاهيم قرآنية - محمد أحمد خلف الله - سلسلة عالم المعرفة - العدد: ٧٩، ص ٧٠ وما بعدها.
- (٩) انظر ملحقاً فيه ثبات الآيات القرآنية الواردة فيها لفظة الأمة: مفهوم الأمة، ناصيف نصار، ص ١٣١، وما بعدها.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢-٢٣.
- (١١) نفسه، ص ٢٣.
- (١٢) دراسات في الحضارة الإسلامية، الشريفي، ص ١١٩.
- (١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠، وما بعدها.
- (١٤) انظر: حول أخباره وشعره، السيرة النبوية،
- ابن هشام، ٣٢٠//. وانظر، طبقات حمول الشعراء، ابن سلام، ص ١٨٩، وانظر: الأغاني، الأصفهاني ١٦٧//. وما بعدها.
- (١٥) السيرة النبوية، ابن هشام، ٣٢١-٣٢١.
- (١٦) الأشافى: جمع ثقفى، وهي المخز.
- (١٧) المرادب: الموضع المتسع.
- (١٨) الغول: الهلاك.
- (١٩) تبرى: تقطع. والشيف: لحم السنام، والغارب: أعلى الظهر، والمراد أنها لا تبقى على شيء.
- (٢٠) نظر في ذلك (شعر زهير بن أبي سلمى، ص ١٨-١٩) قوله:
- وما العرب إلا ما علمتم، ونقشم
وما هو، عنها بالحديث المزفف
متى تبعثوها تبعثوها، تعيبة
ونقضن، إذا ضربنها، فتضزن
(٢١) ديوان كعب بن مالك، ص ٢٠٨، وانظر: ص ١٧٤.
- (٢٢) الشفت: الأمور المترفة، رم: أصلح به أمور الأمة وقد فسد بعضها.
- (٢٣) قتل الحارث في حادثة (بشر معونة) في شهر صفر سنة ثريب الهجرة. انظر حول هذه الحادثة، ومن قتل فيها: السيرة النبوية، ابن هشام، ٢٠٤/٣. وما بعدها.
- (٢٤) الاستيعاب، ابن عبد البر، ٢٩٣-٢٩٣//.
- (٢٥) مهامة: جمع منه، وهي المغازة البعيدة، أو البك المقر.
- (٢٦) شرح ديوان حسان بن ثابت، ص ٩٩، وانظر: السيرة النبوية، ابن هشام، ٤/٣٢٩.
- (٢٧) انظر حول هذه الغزوة: السيرة النبوية: ابن هشام: ٢٠/٤. وما بعدها.

- (46) – القسم : الحظ والتوصيب من الخير.
- (47) – المصدر السابق، ص 49.
- (48) – تراكها : وكلها بعضهم إلى بعض. وطيب الداء: العالم بدوائه، ويراد به على بن أبي طالب. والمتطلب: الذي يطلب علم الطبع.
- (49) – المصدر السابق، ص 82.
- (50) – الخيا: المطر.
- (51) – النكس: الشيء المتصر.
- (52) – شرح الهاشميات، ص 56، وما بعدها.
- (53) – غم: أعمى. والمراد أعمى البصيرة الذي لا يدرك صالح أمره.
- (54) – النفسة: النوم من العماش، وهو السنة من غير نوم. والمتركل: الثنائي، // 1/45، وما بعدها. و 254// وما بعدها: وانظر: شعر المخضرمين وفتر الإسلام فيه للجبوبي، ص 339، وما بعدها.
- (55) – قائد وخطيب، وشاعر، تولى خراسان للأمويين سنة خمس وعشرين وسنة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وسنة. انظر أخباره في تاريخ الطبرى، 244//7، وما بعدها، و 403//7 وما بعدها.
- (56) – نهض بعض الشعراء الموالى بمهمة التقى بأمجاد الفرس، والفخر بهم على العرب، ومن أبرزهم إسماعيل بن يسار، الذي أنشد قصيدة مشهورة في مجلس هشام بن عبد الملك يفخر فيها بقومه من الفرس، يقول فيها:
- أصلٌ كريمٌ، ومجدٌ لا يقاسُ به
وكيٌ لسانٌ كخذ السيفِ مسحومٌ
أحمسَ به مجدُ أقوامٍ ذوي حسبٍ
منْ كُلْ قَرْمَ بِنَاجِ الْمَلَكِ مَعْمُومٌ
- فغضب عليه هشام، وأخرجوه ونفاه. انظر الخبر والقصيدة: الأغاني، الأصفهانى، 422//4، وما بعدها. وانظر: 410//4، وما بعدها. ومن أوائل الشعراء يزيد بن حبيب التقى، انظر شعره في: الأغاني، الأصفهانى، 95//7، وما بعدها.
- (57) – لنظر حول ذلك، تاريخ الشعر السياسي،
- (28) – ماب: اسم مدينة في طرف الشام، من نواحي البقاء.
- (29) – أحجاً وفزع: اسم جبلين لطريقه. تغُّر: تطعم شيئاً بعد شيء. والعكرُم: الطعام الذي يستهنا.
- (30) – مسوّمات: مرسلات. والسموم: الربيع الحرارة.
- (31) – انظر الخبر والشعر: المسيرة للتبّية: ابن شاش، 23-22//4.
- (32) – تاريخ الرسل والملوك، 14//5.
- (33) – المصلب: جمع صليب. كثبة: اجتمع بعضه إلى بعض.
- (34) – لنظر: أمثلة لذلك: الطبرى، تاريخه، 386//4 . والمسعودى، مروج الذهب، 382-381//2 . وانظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحبيب، // 1/45، وما بعدها. و 254// وما بعدها: وانظر: شعر المخضرمين وفتر الإسلام فيه للجبوبي، ص 339، وما بعدها.
- (35) – مروج الذهب، المسعودى، 394//2 ، وزيروى الأصفهانى أن هذين البيتين الشاعر عبد الرحمن بن الحكم، أنشدهما وهو يبكي، حينما رأى قتلى قريش يوم الحمل، انظر: الأغانى، 267//13 .
- (36) – سرب: السائل المنسرب.
- (37) – معجم الشعراء، المرزبانى، ص 126-127 .
- (38) – الأغاني، الأصفهانى، 1/1 .
- (39) – المصدر نفسه، 299//1 .
- (40) – تاريخ الطبرى، 52//7 .
- (41) – الأغاني، الأصفهانى، 376//21 . زهر الأدب وثغر الألياب، الحصري القبروانى، 66//1 .
- (42) – مقاتل الطالبيين، الأصفهانى، ص 150 .
- (43) – شرح هاشميات الكبيت، ص 29 .
- (44) – يزيد بالوزمى على بن أبي طالب، وبالتجوبي عبد الرحمن بن مُلجم قاتل على، وتجوب: قبيلة من الين نسب إليها.
- (45) – شرح الهاشميات، ص 34 .

- المكتبة — التجارية الكبرى، القاهرة.
- (5) — ابن سلام الجعفى (ـ239هـ)، محمد، 1952 — طبقات نحو الشعراء — شرح: محمود محمد شاكر — دار المعارف، مصر.
- (6) — ابن عبد البر (ـ364هـ)، أبو عمر يوسف، دون تاريخ — الاستيعاب فى معرفة الأصحاب — تحقيق: علي محمد الجارى، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة.
- (7) — ابن مالك، كعب، 1966 — بيونه، دراسة وتحقيق: سامي مكي العانى، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، مطبعة المعارف بغداد.
- (8) — ابن هشام (ـ218هـ)، أبو محمد عبد الملك، 1995 — السيرة النبوية — تحقيق وشرح: مصطفى السقا وليbrahim الأباترى وعبد الحفيظ الشلبي — الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
- (9) — أبو الفرج الأصفهانى (ـ356هـ)، علي بن الحسين:
- مقائق الطالبين — شرح وتحقيق: احمد صقر — دار إحياء الكتب العربية.
 - الأغانى — طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة، ودار إحياء التراث العربى، القاهرة.
- (10) — الحصرى القىروانى (ـ354هـ)، ابراهيم بن علي، 1953 — زهر الآداب وثمر الأباب — تحقيق: علي محمد الجارى — دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (11) — الراعى التمیرى، عبید بن حصين، 1964 — شعره — جمع وتعليق: ناصر الحانى — مراجعة عز الدين التخوجى — المجمع العلمي العربى، دمشق.
- (12) — الطبرى (ـ310هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، 1962 — تاريخ الرسل والملوك — تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم — الطبعة الثانية — دار المعارف، مصر.
- الشایب، ص 270، وما بعدها.
- (59) — تاريخ الطبرى، 364/7 — 365 وما بعدها.
- (60) — تاريخ الطبرى، 369/7، 369، ومورج الذهب، المسعودى، 240/3.
- (61) — تنكى: تستعمل ويشتد لهيبها.
- (62) — مشعرة: مشندة.
- (63) — لمن يكن هذا الشعر لنصر بن سیار الموجه لخلفاء بنى أمية جديداً في هذا الباب، فقد سبقه إلى ذلك الشاعر الراعى التمیرى، الذي أرسل رسالة شکوى إلى عبد الملك بن مروان، يبين له فيها حال الرعية، وفساد الرعاء، وظلمهم، وبنبه فيها إلى ضرورة العدل بين أفراد الأمة العربية الإسلامية، لنظر قصيته في هذا المعنى: في شعره، جمع وتقدير: ناصر الحانى، من 137-142هـ. ولاظر قصيدة للشاعر ابن السجق، يذكر فيها ما أصاب المسلمين في يوم الشعب، سنة ثنتي عشرة ومائة، ليهشام بن عبد الملك. ومنها قوله يخاطبه: وارحم، والأهبونا أمة ذبرتْ
لا تفسن بقيتْ فيها، ولا تغلقْ
- تاريخ الطبرى، 81/7.
- ***
- ### ■ المصادر والمراجع
- (1) — القرآن الكريم.
- (2) — ابن أبي الحميد — (ـ556هـ)، عبد الحميد بن هبة الله، 1965 — شرح نهج البلاغة — تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم — الطبعة الثانية — دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (3) — ابن أبي سلمى، زهير، 1973، شعره — صنفه الأعلم الشنطري — تحقيق: فخر الدين قباره — الطبعة الثانية — دار القلم ، حلب.
- (4) — ابن ثابت، حسان، 1929 — شرح بيونه — ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي —

- (18) - الشايب، أحمد، ١٩٧٦ - تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني الهجري - الطبعة الخامسة - دار القلم، بيروت.
- (19) - الشريف، أحمد إبراهيم، ١٩٨١ - دراسات في الحضارة الإسلامية - الطبعة الثانية - دار الفكر العربي.
- (20) - نصار، ناصيف، ١٩٩٢ - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في متلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - الطبعة الرابعة - دار أمواج، بيروت.

■ الدوريات:

- (1) - خلف الله محمد أحمد، ١٩٨٤ - مفاهيم قرآنية - سلسلة عالم المعرفة - العدد /٧٩/ - الكويت.

- (13) - الكميت بن زيد الأسدي، ١٩١٢ - الهاشميات - شرح: محمود محمد الرافعى - مطبعة شركة للتدن الصناعية، مصر.
- (14) - المرزباني (٣٨٤ھـ)، أبو عبد الله محمد، ١٩٦٠ - معجم الشعراء - تحقيق: عبد الشهار أحمد فراج - دار إحياء الكتب العربية.
- (15) - المسعودي (٣٤٦ھـ)، أبو الحسن علي، ١٩٦٥ - متروج الذهب ومعاذ الجوهر - بعناية: يوسف أسعد داغر - الطبعة الأولى - دار الأنجلس، بيروت.
- (16) - الجبورى ، يحيى، ١٩٩٣ - شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه - الطبعة الرابعة - مؤسسة الرسالة بيروت.
- (17) - زيادة، معن، وأخرون، ١٩٨٦ - الموسوعة الفلسفية العربية - الطبعة الأولى - معهد الإنماء العربي.



مفهوم الحب فهد الرافعي

ياسر عبد الرحيم

علاقة بين كائنين معرفيين؛ فالمرأة والرجل لا بد منهما لكون الحب، ويمكن للإنسان أن ينسجم في واقعه الاجتماعي الحقيقي من تفكيره النظري، إن كان الأمر لا يتعلق بالحب⁽¹⁾ بأحد، أما في تجربة الحب فلا يستطيع فعل ذلك، لأن الحب يتقتضي وجود طرف آخر يقبله وينسجم مع الطرف الأول.

ومن هنا يمكن أن نميز بين تصورين اثنين في مفهوم الحب عند الرافعي: الأول تصور نظري فلسفى يعتمد على موقف معرفي من الحياة والكون، والثاني تصور يعبر عن تجربته الذاتية في الحب ضمن واقعه الاجتماعي المعيش، وإن كان الرافعي لم يفصل بين الجانب الفلسفى النظري والجانب الذاتي العملى في سياق حديثه عن الحب.

1- طبيعة الحب والمحبوب:

يقرب الحب عند الرافعي من العبادة⁽¹⁾، فقوته لا تقل عن قوة الإيمان إلا قليلاً، والفرق بينهما أن الخطوة قصيرة إلى القلب طويلة إلى السماء⁽²⁾، فالحب يجعل كل سهل واضح في الأشياء غامضاً معقداً في النفس، وهذا هو سره، وبهذا يرتفع بالإنسانية، ويتجه إلى التأله ((وابسأه وتالهه يخلق كل ما يمسه في صورة ثانية مع صورته التي تقوم به، فيجعله بصورته من الكون ومن النفس العاشقة أيضاً، وليس من شيء خلق مرتين، ولكن أشياء الحب كلها كذلك، خلق ثم خلق))⁽³⁾.

(1) أوراق الورد: رسائلها المصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 212.

(2) بنظر: (الصحاب الأخر) للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 32-33. و (حدثت التصر) دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 63-64. و (روحى القلم)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)، (3/ 155-156).

(3) أوراق الورد، ص/ 197.

((والحب قدرة إنسان على قلب إنسان، فهو من ثم قدرة على الكون المتصل بالعاشق، وهو بهذه القدرة أشبه بألوهية لو ساغ في اللظن أن توجد ألوهية عاجزة عن كل شيء إلا عن التصرف في مخلوق واحد)).⁽¹⁾

إن هذا التنطير ينسجم مع مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب الجوهر على العرض، فالحبيب يتالم، وهذا التالم يدفع الإنسان نحو الكمال الذي هو كنهه، ويكون ذلك بالتحرر من الجسد الترابي للوصول إلى المعرفة الجمالية التي تصل بصاحبيها إلى الحقائق الجمالية لمفردات الكون المتصل بالعاشق، لأن العاشر بالأصل جزء من الكون، ومن ثم تكون الألوهية التي عندها الرافعى ألوهية تأثير بين شخصين فقط للعودة إلى الجوهر الأول. وهذا ما يدل على أن الرافعى يعطي الإنسان بعداً معرفياً فلسفياً عن طريق القوى الإلهية الكامنة فيه، تبعاً لعقيدته الدينية.

وللحب عند الرافعى مفهوم متعال قريب من الفكر الصوفى، يجعل المحب يرى في حبيبته خيال ملك، و((في عينيها صفاء الشروعة السماوية، وفي ذidiها توقد الفكر الإلهي العظيم، وعلى شفتيها أحمرار الشفق الذى يخيل للعاشق دائماً أن شمس روحه تكاد تمسي)).

فتصبح المحبوبة مصدر قوة للمحب، فيطبعها كأنها إرادته، ويستند إليها كأنها قوته، ويعيش بها كأنها روحه ((فذلك هو الذي يشعر بحقيقة الحب، ويفهم معناه السماوي، وهو الذي يقول لك صادقاً مصدقاً: إن كل لحظة من لغة الطبيعة في تفسير معنى الحب كأنها صلصلة الملك الذي يفاجأ الأنبياء بالروح في أول العهد بالرسالة)).⁽²⁾

فلغة الحب وهي سماوي، والحبية تمثل الفن الإلهي الخالد، وفي هذا ينحو الرافعى منحى فلسفياً في فهم الحب يجسد ارتقاء بتجربته في الواقع، فالحب -عندـ عقلي يقترب من مفهوم ابن سينا، الذي يرى أن حب المخلوقات المليحة باعتبار عقلـ هو الوسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخبرية، ولذلك لا يكاد أحد من أهل الفتنـ والحكماء يوجد حالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية⁽³⁾. والرافعى يصرح بتأثره بابن سينا إذ يقول في مقدمة كتاب "أوراق الورد": ((... ورسائل أوراق الورد هذه تطارحها شاعر فيلسوف روحاً، وشاعرة فيلسوفة روحانية، كلـهما يحب صاحبهـ كما يقول الفيلسوف ابن سيناـ باعتبار عقلـ))).⁽⁴⁾

ويرى الرافعى بالحب حتى يجعل منه قريباً من النبوة، إذ لما كانت لغة الحب وهي سماوية، كأنها صلصلة الملك الذي يفاجأ الأنبياء أول العهد بالرسالة، كانت النبوة -عندـ نبوتين: كبيرة وصغيرة، وعامة وخاصة، ((فإذا هما بالنفس العظيمة في الأنبياء، والأخرى بالقلب الرقيق في

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص / 161.

⁽²⁾ (حدثت النشر) للرافعى ص / 15.

⁽³⁾ رسالة في العشق، منشورة في مجموعة رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، عن بشرها: ميكائيل بن نجحي المهرمى، مدينة ليدن، مطبعة بربان، 1893م، ص / 11-17.

⁽⁴⁾ أوراق الورد، للرافعى، ص / 13.

العاشق...)). فالعاشق نبوة صغيرة، والحب قريب من العبادة، ما دام هذا الحب هو تجلٍّ نفسي في نفس، وما أشبه الحب ((بدين يبعد فيه الجسم الجسم، فالمعشوق حالة نفسية متألهة معبودة، والعاقل حالة أخرى متألهة عابدة!)).⁽²⁾

والرافع يخالف القائلين بتفني الوصول إلى مرتبة النبوة اكتساباً⁽³⁾، ولعل مرد ذلك إلى طموح الرافع بالوصول إلى النبوة، فكما جعل العاقل نبوة صغيرة، جعل الشاعر والأدباء⁽⁴⁾ بمرتبة النبوة، ورأى أن نبوة الشاعر نبوة جمال⁽⁵⁾.

إن طبيعة الحب هذه وجعلها قريبة من النبوة ترجح أن الرافع كان يريد إبراك الحب الإلهي، ولعله يرى في جمال المرأة رمزاً للوصول للجمال الإلهي. فهو ما يفتَّ برد ثالث الحب، وينكلم على سره العجيب الذي لا يمكن إبراكه⁽⁶⁾.

ولعل ما يرجع ما فلانه هو أن المرأة بالنسبة إليه هي الروح الخارجة عن المحب، جعلتها القدرة الإلهية يراها بعد ضياع، وتحاول هذه الروح الدخول في نفس المحب من غير أن تتمكن من ذلك، ويرأها المحب روحه الخارجة عنه، ويحاول ردها إليه، ولكنه لا يستطيع، لأنها جسم آخر، ولا بد من أن تكون فيه⁽⁷⁾.

وطبيعة الحب عند الرافع تجعل المرأة كائناً إليها لا تتحقق العبودية من غيره، فالمرأة صورة سماوية إلهية تجسد الفن الإلهي الخالد، والعبودية الله وحده، إنما هي فكر الروح في مبدئها واتصالها به، وإن كان في الأرض عبودية شريفة فهي للحب وحده ((ال العبودية للحب الصحيح مبدأ العبودية الصحيحة لله)).⁽⁸⁾

وهكذا تصبح العبودية للمرأة المحبوبة أول الطريق إلى الله، وكأن المحبوبة كائن إلهي فوق الرجل، وكأن الرافع يصور نفسه في هذا الكلام، ذلك أن كتب الحب التي ألفها كانت، في أغلب الأحيان من وهي امرأة جمعته بها جلسة أو جلستان، ثم يكون الانقطاع، فالمرأة مصدر إلهام، ومحرض جمالي يصوغه عقله و يجعله فوق المادة ويكشف عن صلته باش عز وجل. فالمحب مع محبوبه دائم، لأنه في ذاته يراه أينما توجه، ويبصره دائمًا أمام عينيه وكأنه محدود به، يقول: ((فلو أتنسى طفت العالم كله لرأيك من حولي أينما كنت، وأبصرت وجهك دائمًا أمام عيني، كأني محدود

⁽¹⁾ وحي الغلم الرافعي، (137/3). وينظر: روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب، تبع: محمد الكتاني، دار الشفاعة، بيروت، 1970، ج1، 109.

⁽²⁾ أوراق الورد، ص/ 213.

⁽³⁾ (روضة التعريف بالحب الشريف)، (1/148-146).

⁽⁴⁾ وحي الغلم الرافعي، (3/18، 24، 213، 217، 233).

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، (1/36).

⁽⁶⁾ أوراق الورد، ص/ 213.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه، ص/ 143.

⁽⁸⁾ حديث الغفر، ص/ 28-29.

بك في حدود مسحورة تدعوك حيث أنت، وتنضي معي حيث أكون))⁽¹⁾.
 وقد اقترب الرافعى في كلامه هذا من معنى ابن الفارض في قوله⁽²⁾:
 في كل معنى لطيف رائق بمح
 تراه ابن غاب عنى كل جارحة
 في نفقة العود والناعي الرخيم إذا
 لم أدر ما غربة الأوطان وهو معى
 تلقاً بين لحنان من المهرج...
 وخطاري أين كنا غير متزوج
 الحب عند الرافعى حب عقلى فلسفى، يبتعد عن المادية، وهو بذلك مصدر الإبداع الفنى⁽³⁾،
 وهو طريق فهم الجمال资料，إذ يجعل المحب ينتقل من تأمل جمال المحبوب إلى تأمل جمال
 الطبيعة، فيدرك ما يحيط بالأشياء من جمال ينبع في نفسه ((نور إلهي خالق يفيض على كل جمال
 في الأرض والسماء، ما يجعل هذا الجمال من إدراكه أو حسه بسبب قريب))⁽⁴⁾، وتحيط نفسه
 العاشقة بجمال الخليقة ما دام في نفسه الحب، كما تحيط العين بالأفق، فتحوله ما دام في العين
 البصر. فالحب وسيلة لإبصار جمال الطبيعة وإدراكه واتساع آفاقه في النفس، ذلك أن الحب
 محرض على التصاعد نحو الجمال الأمثل، ولا يكون الحب مادياً إلا في أسفل درجاته، ومن هنا فإن
 النظر الإنساني لا يمكن أن يعلو أو يتسامي إلا إذا أليس معناه الإلهي⁽⁵⁾.

إن الفكر الصوفى واضح فيما سبق، فكثيراً ما أفضى الحب إلى النائل، ذلك أن الحب الصحيح
 من الأمور التي توصل إلى الله عز وجل، يقول الرافعى: ((والذى قدر عليه الحب لا يكون قد أحب
 غيره أكثر مما قد تعلم كيف ينسى نفسه في غيره، وهذا كما هي أعلى درجات الحب، فهي أعلى
 مراتب الإحسان))⁽⁶⁾. فالحب أعلى مراتب الإحسان، والإحسان كما في الحديث الشريف: [...] أن
 تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك])⁽⁷⁾، فلربما عنى هنا محبة الله، ذلك أن الحب الصادق
 من شأنه تطهير النفس، حيث يكون بادى الأمر فكريأاً خالصاً، ثم يتحول إلى التطهير الأخلاقي، ثم
 تتحول هذه الفكرة عبر التأمل والانزعاج إلى التوحد بالمحب والعبودية له، وهي مرحلة من طبيعة
 الحب، كما هي من طبيعة الدين، وهذا ما يجعل الحببية كما يرى الرافعى - تحفيظ بروح العاشق
 من ثلاث جهات ((ولم يبق لهذا العاشق سوى الجهة التي تتصل روحه منها بيد الله))⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ أوراق الورد، ص / 96.

⁽²⁾ ديوان ابن النادر، دار القلم العربي بلج، 1988م، ص / 91-92.

⁽³⁾ أوراق الورد، ص / 26.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص / 26-27.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص / 113.

⁽⁶⁾ (رسى القلم)، (2/123).

⁽⁷⁾ صحيفي البحارى، ضبطه: مصطفى البناء، مطبعة الخندى، بيروت، 1980م، (1/27).

⁽⁸⁾ (رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب) للرافعى، دار الكتاب العربى، بيروت، 1982م، ص / 112، وينظر: (روضة التعرف بالحب الشريف) لأben الخطيب، (1/99-98).

ويرى الرافعى أن الجمال ما هو إلا وسيلة إلى إدراك الجوهر، فإذا تعلق المحب بجمال الحبيبة، من غير أن يرى خصائص روحها، فما هذا بحث، ولو ذهبت بجمالها هذا بعقل الناس، وكانت في النساء كليلة البدر. فلا يمكن أن يسمى حبًا تعلق الإنسان بما يراه من لون وشكل وتركيب وتناسق وغيرها مما يظهر البشرية على أنها وأحسنها في الشخص المحبوب، كما يظن الناس خطأ، وما الحب إلا التعلق بخصائص روح المحبوب وحده، فيبدو شخص المحبوب كأنه تمثال سماوي حامل لروح تلك العاشق⁽¹⁾.

إن سر حيرة العاشق حين تفتقه من يهواها يكون في اتصال المحبوبة بموضع السر من روحه⁽²⁾، وربما خفيت المناسبة بين المحبين، لوجود شخصين متحابين لا مشاركة بينهما في وصف جمال ولا إحسان، ولكن في أمر خفي، وكذلك المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس ((ذات ارتباط السمع، فيؤثر فيها عشقاً ونفرة، بحيث تحرر الأذهان في علته))⁽³⁾، وهذا الحب إن تمكن من العاشق يستذكرة هذه الحال، ولا يمر المحب إلا في روح وريحان على طريق لذة النفس التي لا تنتهي، ويغدو المحب كأنه في تلك ((الذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب))⁽⁴⁾.

إن الرافعى فيما سبق، لا يتكلّم على لذة الحب بمعناها المادي (العرض)، وإنما بمعناها الروحي (الجوهر). ويمكن أن نطلق عليها تسمية السعادة، لأن اللذة من متطلبات الجسد (العرض)، على حين أن السعادة من متطلبات الروح (الجوهر)، وللذة فانية، بينما السعادة باقية لأنها إلهية. وكان الرافعى وضعنا أمام عالم سحري مثالي عبر هذه الطفولة في الحب، التي تهم العرض، وتتعلّى الجوهر، وتساعد الإنسان في العودة إلى مصدره الذي لا يفتّأ يحنّ إليه، ذلك أن ((الحقيقة الكبرى لهذا الجمال الأزلي الذي يملأ العالم قد جعلت حنين العشق في قلب الإنسان هو أول أمنياتها العملية في تعليمي الحنين إليها، إن شاء أن يتعلم))⁽⁵⁾، فالمحبة الإنسانية وسيلة إلى المحبة الإلهية⁽⁶⁾، ((فكم يحب إنسان بروح الشهوة، يحب إنسان آخر بروح العبادة، وهذا هو الذي يسميه الفلاسفة (تلطيف السر) أي جعله مستعداً للتجهيز إلى النور والحق والخير، وقد عدوا فيما يعنّيه الفكر الدقيق والعشق العنيف))⁽⁷⁾.

وهذا الحنين والتשוק لا يكون إلا من النفوس الصافية الذكية إلى العالم الإلهي، الذي هو كل

⁽¹⁾ المسحاب الأخر، ص/ 125-126. وينظر (روضة التعريف بالحب الشريف)، (106/1-107).

⁽²⁾ أوراق الورد، ص/ 77.

⁽³⁾ (روضة التعريف بالحب الشريف)، (387/1).

⁽⁴⁾ رسائل الأحزان، ص/ 32.

⁽⁵⁾ وحني القلم، (3/127).

⁽⁶⁾ روضة التعريف بالحب الشريف، (1/294).

⁽⁷⁾ وحني القلم، (3/127). لعل الأصل العشق العنيف، وهو ما يدركه السياق.

جمال وكمال ونور وإدراك وإشراق وبهجة ولذة باقية⁽¹⁾). والرافعي يذكرنا بموقف لسان الدين بن الخطيب الذي يرى أن المحبة البشرية يمكن أن تقترب من المحبة الإلهية إذا خلت من الشهوات، وهذه المحبة ((هي مناسبة الجمال الجنسي للجمال الكلي)، ومن هذاباب رشح حب الصور وعشق الحادث للحادث فما كان منه غير مقرن بالشهوات كان أمره أقرب، وإن كان من القواعظ للنفوس، فربما كان سلماً للحب الحقيقي المؤصل للسعادة، وما كان مقرننا بالشهوات فلا كلام فيه)⁽²⁾.

ونقريقي الرافعي في النص السابق بين روح الشهوة وروح العبادة، دليل على تأثيره بالتصوف، فيقرر أن محبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب، مجازياً بذلك لسان الدين بن الخطيب وبين حزم الأنجلسي⁽³⁾. وبذا الرافعي متاثراً في النص ذاته بقول لسان الدين بن الخطيب: ((وسبيل السعادة عندهم [الحكماء] الرياضة وعلاج الأخلاق، حتى يصير شبيهاً بالخير المحسن وهو المبدأ، وتلطيف السر، وأن تصرف عن النفس شواغل الجسم، ويترقى في معارج المحبة والشوق إلى ذلك الكمال بالفكرة، حتى تحس النفس بانجذابها إلى عالمها، وتفيض عليها عجائبه...)).⁽⁴⁾

الحب عند الرافعي موقف فكري صوفي، وهو طريق إلى الله عبر الجمال، فكل لذة الحب وأروع ما في سحره أنه لا يدعنا نحيا فيما حولنا من العالم، بل في شخص جميل ليس فيه إلا معاني أنفسنا الجميلة ودها، ومن ثم يصلنا العشق من جمال الحبيب بجمال الكون، وينشئ لنا في هذا العمر الإنساني المحدود ساعات إلهية خالدة تشعر المحب أن في نفسه القوة المائلة لهذا الكون على سعنته ((فتمرّ النفس حينئذ في سبات اللذة الروحية، من الجميل، إلى الجمال، إلى الطبيعة، إلى الله جل جلاله)).⁽⁵⁾

-أزلية الحب:

يرتبط الحب عند الرافعي بالأزل، فالحب من علانق النفس، والنفس أزلية، لأنها بحسب الفكر العربي الإسلامي من النفخة الإلهية. وليس الحب وليد الحياة الإنسانية، وإنما هو أزلي ولد في عالم الذر، وما للأرواح في ذلك من أمرها خيار أن تحب أو لا، فقد كانت الأرواح عاشقة في الأزل، وعندما نزلت إلى عالم المادة وعاشت في الجسد الترابي، فإنها تبحث عن إلفها الذي أحبت، فإذا ما حصل التعارف وقع الحب ((متخذًا من الشكل المحبوب وسيلته، فلا يكون أجمل ولا أجمل عند كل عاشقة من مشهوفة، إذ هو ليس إلا الصورة التي تتراءى فيها خصائص الجمال الطولي للخصائص التي في روح العاشقة وطبياعه، فتنفصل بها من الجهة التي تنفذ منها إلى خالصة قلبها وداخلة

⁽¹⁾ روضة التعريف بالحب الشريف، (401/1-402).

⁽²⁾ المرجع نفسه، 194/1.

⁽³⁾ المرجع نفسه، (107/1-108). وينظر: (طرق الحمامة في الألة والألاف) لابن حزم، تع: حسن كامل العساري، المكتبة إيمان، القاهرة، د.ت، ص/7.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، (2/562).

⁽⁵⁾ أوراق الرود، ص/87-88.

((روحه))⁽¹⁾

ونكرة الرافعي هذه مستمدّة من الفكر العربي الإسلامي، فهي ترى أن النفس في أصل نشأتها جزء من الأزل، ولا بد لها من معانٍ النور الإلهي الذي صدرت عنه، والذي يتمثّل في الوجه الجميل ليضيء أعماقها، فيذكرنا بما كان لها قبل صدورها. فالحسن المعشوق يذكر العاشق المدنف بالنور الأزلي، ويكشف له عنه، ويجعله يبحث في الأرض عما ليس فيها، فيرى العالم صغيراً، ويرى أن ساعة الحب تكن خارج الحياة، أو أنها هي الحياة، فهو بالحب كائن فيما حوله، وما حوله كائن فيه⁽²⁾. فيصبح العاشق موجوداً بالعشق، ومتأنّياً بالمعشوق.

ويفسّر الرافعي سرّ جاذبية الجميل تفسيراً كونياً يستفيد فيه من الفيزياء، فيرى أنه جزء من القوة السماوية، وهذا الجزء هو سرّ الجمال، فسرّ الجمال ليس في التماس أو التناقض أو ما أشبه ذلك، مما يدل على صورة حسية، وإنما هو في أن الله حين يبدع الجميل يرسل في دمه ذرة من مادة الكواكب التي هي سرّ عشقه، وجاذبيته، ومعنى قوله التي يتسلط بها على عاشقه، وبين في دمه النار، وبخضوع بهذه القوة لحبيبه في الوقت نفسه. ودلال الجميل المعشوق هو اضطراب تلك الذرة التي تتحرّك فتجعل الجميل يتلألأً بالنور من كل جهاته، وتضيء فيه معنى خيالياً. أما عاقبة مصادمة الحبيب فكعاقبة اصطدام الأرض ببعض الكواكب، تستطرم دون أن تعطل قوة الجذب التي للكواكب⁽³⁾.

إن الرافعي يسير سير ابن حزم، فالحب لا يتعلّق في رأي ابن حزم إلا بالتمازج المذكور، ولو كان على الحب حسن الصورة الجسدية، لوجب أن لا يستحسن ((الأقص من الصور، ونحن نجد كثيراً من يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره)، ولا يجد محيداً لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعد ولا يوافقه، فعلمـنا أنه شيء في ذات النفس))⁽⁴⁾.

وأما العلة في كون النفس تولع بصورة حسنة، فهذا إنما هو من جهة الشهوة، وليس من جهة الحب، لأن النفس إذا ظفرت بما يشاكّلها ويماثلها لم تبال بصورته، ولم تهتم بعرضه⁽⁵⁾، فالحب لا يتصل بالجسد ولا يحفل بذلك بل يتصل بالروح، فمحبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب.

وهذا ما يجعل من الحب مسألة تستعصي أسبابها على الفهم، والرافعي على الرغم من تأسيسه الحب على توافق الطياع، وتأكيده على طبيعة الجمال الأزلي وجاذبيته الكونية، لا يستطيع أن يحدد أسباب هذا الحب، ولا الخصال التي تجعله يحن إليها في المحبوب، فهو يجهّها كما هي⁽⁶⁾. فهذا

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص/ 50-51.

⁽²⁾ رسائل الأحزان، ص/ 101.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص/ 101-102.

⁽⁴⁾ طرق الحشمة لابن حزم، ص/ 6.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص/ 7.

⁽⁶⁾ رسائل الأحزان، ص/ 35.

القلب لا يمكن أن يتحرك إلا ببرادة القدر، كما يرى الرافعي، وما أحكم الناس إذ يقولون في بعض حوادث الحريق ((إنها وقعت قضاء وقدراً، فكل حريق القلوب لا يقع إلا هكذا))⁽¹⁾.

ولكن إذا كان الرافعي يؤكد على أزلية الحب، وتوافق المزاج والطبع والتركيب، أفلأ يقع الحب دون أن يكون للمحبوب ميل للمحب؟

يرى الرافعي أن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، بل إن لكل جميل فكلا لا تعدوه قوة جذبه، وهذه القوة يتطلّب بفعل مواد مختلفة من نقل الأرض تداعف الجاذبية التي في السماء، فتقطّلها أو تضعفها ((ذلك بأن الله قد سلط على هذه الأرواح السماوية مواد مختلفة من نقل الأرض لا تسرّج تداعف تلك المادة من جانبية السماء، فاما أبطلتها، وإما كسرت من حدتها، وإما أضعفتها، وإما طمسَت عليها))⁽²⁾.

ونجد عند ابن حزم تقسيراً يقترب جداً من رأي الرافعي، فهو يرى أن هذا الأمر يتعلق بطبيعة الحياة الدنيا (العالم الأخرى)، ف تكون هذه الروح قد أحاطت بها الطبائع الأرضية، فمحبب كثيراً من صفات الناس التي تتمنع بها في حقيقة أمرها. يقول ابن حزم: ((... نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض السائرة، والحبج المحيطة من الطبائع الأرضية، تحس بالجزء الذي كان متصلًا بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة))⁽³⁾.

إن الحب عند ابن حزم والرافعي نابع من التمازج بين النفوس المتحابية، فالحب منشأه اتصال النفوس التي كانت من أصل واحد، وسببه التمازج بين النفسين المتحابين. أما الكره فيرجع إلى التباين بينهما، فسر التمازج والتباين في المخلوقات ((إما هو الاتصال والانفصال والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن))⁽⁴⁾.

إن قوة الجذب في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، فكل جميل فلك لا تعدوه قوة جذبه، ولا تؤثر إلا في من هم من الفلك نفسه، وإن فسدت الأرض وأصبح الجنسان كحجرى الطاحون، لا عمل للأعلى إلا أن يطعن الأسفل، وأما ما يجعل الحبيبين في فلك واحد فهو القدر⁽⁵⁾، فالحب خارج عن إرادة الإنسان وطاقته وتفكيره.

وقد يستخذ الحب عند الرافعي معنى عقلياً، فالمرأة تولد مرتبين: الأولى حين تتحدر إلى الدنيا طفلاً، والثانية حين تبلغ مبلغها وتبعث ملء شبابها فيأتي لها أن تولد ولادتها الثانية، لكن في قلب رجل. فالولادة الأولى أول وجودها، والولادة الثانية أول فنائها، لأن المرأة متى احتلت مكانها في قلب الرجل جعل يفنيها معنى في كل معنى، حتى تفرغ فلا يبقى منها إلا ذكرى زمن مضى، فهي

⁽¹⁾ المصدر نفسه والنسخة.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص / 102.

⁽³⁾ (طريق الحسانة)، ص / 7-8.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص / 6.

⁽⁵⁾ رسائل الأحزان، ص / 101-102.

على هذا معجزة عقلية ما دامت مخبورة في إشعاع جمالها السماوي الذي يفعل فعله في الأديان والعقائد، وما أنزل منزلة الأديان والعقائد^(١).

والملاحظ أن كلام الرافعى هنا على الرجل وليس على المرأة، لأن المرأة كما تبدو في فكر الرافعى، تولد بفضل محبة الرجل، الذي يسير في طريق الوصول إلى المحبة الإلهية، وتتقى المرأة من حياته باعتبارها وسيلة لذلك، ويكون فناؤها الأول فناء مادياً عرضياً؛ وبذل يكون كمالها حتى تعود إلى جوهرها الإلهي.

3- الطفولة والحب:

يقيم الرافعى مشابهة بين الحب والطفولة، فكلاهما يشتراكان في البراءة والحرية، والحب عودة إلى الطفولة، وما تمتله من شفافية بعد أن غلب في الإنسان العرض على الجوهر، فالطفل يتصرف كما يحلو له من غير عائق التوانين الاجتماعية، وهو يريد فهو والعبث، وكذلك المحب^(٢).

وعلاقة الحب بالطفولة تقوم على مماثلة أخرى، فالمحب هو طفل يجد في محبوبته ما يجده الطفل في أمه، فكما يتعلق الطفل بأمه وجوهياً يتعلق المحب بمحبوبته، لأنها كالآم سبب الوجود، إلا أنه وجود يختلف في المستوى. وكما أن الطفل ولد أمه فالمحب ولد محبوبته يقهر على اختيارها، وتكون هذه الطفولة في الحب ستاراً بيته وبين ما عاده، يحصره في امرأة واحدة دون غيرها من النساء، يقول: ((أفلا يكفي هذا دليلاً على بلاهة العاشق وغرارته، وأن الحب كالانتكاس إلى الطفولة في جهة واحدة من جهات النفس؟))^(٣).

أما كيف يقهر المحب على اختيار محبوبته فيكون ذلك من خلال الجاذبية، فالمحب لا يختار، وإنما لكل جميل فلك لا تندوه قوة جذبه، ولا يؤثر إلا فيمن هم من الفلك نفسه، لأن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان^(٤).

إن الحب إذا ما فاجأه الحب رجع طفلاً صغيراً لا يدرى كيف يميز، لأنه غير مؤهل لهذا! فهو لا يبالى إلا بما عرف في عهده الأول من تحني المرأة عليه وانعطافها له، ورجل إلى عصره النساني ((فترى الدنيا بما وسعت لا تعدل في عينيه الصدر الجميل الذي يتراحمى عليه، وتموت المطامع فيه، وتزوج كلها إلى محصول واحد من ذلك الفم الذي يحبه، وتعود لغة الحياة عنده كلغتها الأولى في إشارة أو كلمة أو ابتسامة أو قبلة))^(٥).

وقد ربط الرافعى بين هذه الطفولة والحب الصحيح، فلم ((يكن الحب الصحيح في أسمى

^(١) السحاب الأخر، ص/ 25-26.

^(٢) رسائل الأحزان، ص/ 126.

^(٣) أوراق الورود، ص/ 252.

^(٤) رسائل الأحزان، ص/ 101-102.

^(٥) المصدر نفسه، ص/ 126.

مظاهره إلا حب المرأة لبني بطنها، وإنما يسمى غرام العاشقين حباً، لأن في العاشق دائمًا مع حبيبته أصغر معاني الأمومة⁽¹⁾، وأذ معاني الجمال والحب هو الذي يمر بالإنسان في روح وريحان على طريق من لذة النفس التي لا تنتهي، فهذه اللذة من حيث لا نعرف إلى حيث لا نعرف، ويغدو الإنسان وكأنه في تلك اللذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب، يقول: ((والحب الروحي الصحيح إنما هو كالطفلة لا تعرف وجه الفتى إلا شبيهاً بوجه الفتاة، فيه تذكر وتأنس، بل حالة مشابهة كأحضرار الشجر تبعث عليها الحياة حين لا يجيء الحس فيها إلا من جهة القلب))⁽²⁾.

ويوحد الرافعي بين حب الابن لأمه، وحب العاشق لحبيبته، فلا يرى بينهما فرقاً إلا في المستوى؛ بمعنى أن العشق هو تقدم عاطفة الابن نحو الأم تقدمها في السن والقيمة والعقل، وهو انتقال من حقيقة الحياة بمعانيها الواقعية إلى ((الحياة بشعرها ومجازها ومعانيها الخيالية الجميلة))⁽³⁾.

وقد ذهب مصطفى الجوزو إلى أن الرافعي مصاب بعقة أوديب⁽⁴⁾، التي ذكرها فرويد⁽⁵⁾، مستندًا إلى نص ذكره العريان يوحى بتعلق الرافعي الشديد بأمه⁽⁶⁾، وما ذكره الرافعي عن المقارنة بين الأم والمحبوبة. ونرى هذا أمراً بعيداً، وهو من إسقاطات المنهج الفرويدي على الأدب، فليس الذي أتى به فرويد وأتباعه حقيقة علمية مسلماً بها، فنحن في مجتمع يختلف جزرياً عن مجتمع فرويد وأتباعه، ويمكن تفسير هذا التعلق على أنه التزام بأوامر الشرائع الدينية التي تأمر بغير الوالدين.

4- الحب والإبداع:

إن العلاقة بين الحب والإبداع جعلت الحب في رأيه جنوناً يخرج منه العقل الكامل، يقول: ((الآلا زدني ثم زدني، فإن ليك الحزين قد تتجزئ لك بصبح من تلك الشمس، وإن قلمك ليجمع أشعة النجوم، ويساور منها ذلك القمر، وإنك لأنت المحب الذي يخرج من جنونه العقل الكامل، ولنن كانت تلك الحبيبة قد اختللت نفسها من يدك فما ذلك إلا لأنها ملك مَدَ إليك جناحه وأمكنك منه، ثم انفلت ليدع في يدك الريشة السماوية التي تصوره بها))⁽⁷⁾.

والحبيب - في رأيه - يتجسد في اللغة والصورة الفنية، ولا يكون له وجود خارجهما، يقول: ((والحبيب قد يتحول إلى كلمة أو قبلة أو معنى من المعاني إذا أراد محبه أن ينقله معه إلى أي

⁽¹⁾ السحاب الأآخر، ص/ 111.

⁽²⁾ رسائل الأحزان، ص/ 32-33.

⁽³⁾ أوراق الورود، ص/ 45. وينظر: ص/ 221، 252-253.

⁽⁴⁾ ينظر: مخطوطي صادق الرافعي: رائد المدرسة العربية المطلة على السوريات، لمعتنى الحمزور، دار الأنجلوس، بيروت، 1985، ص/ 223.

⁽⁵⁾ ينظر: (المجم المختصر)، دار التقدم، موسكو، 1986م، ص/ 333-334.

⁽⁶⁾ (حياة الرافعي) محمد سعيد العريان، مطبعة الاستنامة، القاهرة، 1955م، ص/ 27.

⁽⁷⁾ (رسائل الأحزان)، ص/ 108.

مكان، وهو باق في مكانه؛ الكلمة والقبلة والمعنى: هذه هي الجهات الثلاث التي تتنفس منها النفس إلى أحبابها حين يخفهم الغمام الفاصل بين الحياة والحياة إذا ابتعدوا أو هجروا، أو الغمام الضارب بين الحياة والموت إذا لحقوا بالأبد. أما الجهة الرابعة فحين تفتح للمحب يلقي جسمه ويقصد بروحه ويختفي هو فيها. ولعمري إني لأريد أن أنساها ثلاثة مرات، لا مرة واحدة، ولكنها في ذكري أي كانها ثلاثة نساء: واحدة في الرضا، وثانية في الغضب، وثالثة بين ذلك؛ واحدة في كلمة، وأخرى في قلبها، وثالثة في معنى من المعانى...^(١)).

فالحبيب يمكث حيث هو، لكن المحب ينطلق في خياله، وينفذ إليه من خلال الكلمة والمعنى الذي يعبر عنه، لكن تبقى القبلة مثار تساؤل؟ فإذا كان هذا الانفصال بين وجود الحبيب وجود الحبيبة قائماً، فكيف تكون القبلة؟ ربما في الوهم⁽²⁾. ولنذكر أن الرافعى يتغزل برسم فوتونغرافى، حيث زعم أن الحبيبة قد أهدت إليه رسماً، وكتب لها رسالة "رسم الحبيبة"⁽³⁾، وكان يضع على مكتبه صورة مملكة جمال تركيا⁽⁴⁾ آنذاك ويترغز بها أيضاً، فربما كانت القبلة التي عنها الرافعى هي قبلة الصورة.

ويرى الرافعي أن الحب وحده هو الناموس المطور للقوة المتختلة، وكأنه لم تلد، فالمرأة تلد الإنسان، ولكن حبها يلد النابغة، ولقد خفف الله عن الإنسان قبح الحقيقة الواحدة، بأن أودع فيه قوة التختيل يستريح إليها من الحقائق ((فإن ضجر أهل الخيال من الخيال، لم يصلحهم إلا الحب))⁽⁵⁾.

وقد ربط الراافي الحب بالفن، فلقاء الحب الصحيح في قلب معناه إيماء الفن إلى صاحبه ليفهم الصورة الشعرية الجميلة التي يأخذ منها الحبيب جماله، فكل ما يجيء من الحبيب كأنه وزن من الأوزان، وكأن الشكل المحبوب لحن موسيقي يخلق إنساناً تجاوب نفسه مع نفسه⁽⁷⁾. بيد أن الشعر الذي يتكلم عليه الراافي هنا ليس بالضرورة ذلك التعبير الأدبي الفني، بل هو رمز الجمال، ذلك أن الحب الصحيح إذا سلمت فيه أسباب المودة، واعتذلت الشهوات، واستوى فيه غياب الحبيب وحضوره ((كان أشبة بقوة معاوية تعلم عملها لتبدع من الإنسانية شرعاً أسمى من حقائقها، كما كانت الإنسانية نفسها قوة عملت أعمالها لتبدع من حقائق الطبيعة أخيلة أجمل من مادتها... ومن ثم فالحب كالطبيعة بين الإنسانية والآلهة))⁽⁸⁾.

العدد نفسه، ص ١٥/١

⁽²⁾ مصطفى صالح الفاععى، للحج، ص 119.

۴۱ = ۳۸ / ^(۳) آنچه، این دو، می

۳۳۵ / دانشنامه علوم انسانی

حیاد، تراویحی متعربان، خبر

⁽⁶⁾ 120/ *الصحابي*، ص 24/ *الصحابي*.

القدر نفسه، حز ٢٤.

⁽³⁾ اوراف المورد، ص 26.

5- المرأة والحب:

يظهر الرافعى فى تناوله لموضوع المرأة بأسلوبين: الأول يتكلّم فيه على المرأة الجميلة المعاشرة كلام إعجاب وتقدير يصل بها إلى ما فوق الجمال الإنساني دون الصفة الإلهية. والثاني ينزل بها إلى المستوى الأرضى على أنها عنصر من عناصر المجتمع. هنا يتضح أن فصل بين حياته الفكرية، وبين حياته العملية، أو بين الجانب الفلسفى النظري في التعبير عن الحب، وبين تجربته الذاتية في الحب، ففي الحياة العملية لم يحقق الرافعى صورة المرأة التي طمح إليها، فظللت حلمًا. والتناقض ليس في الجانب الفكري فيه، وإنما في الحياة العملية.

وكان الرافعى نظر بفكرة المثالى صورة المرأة وما يجب أن تكون عليه في الحقيقة، ثم لما عرض هذا على الواقع رأى أن الكلام النظري يسقط، ذلك أن المرأة الملهمة لم تكن مطابقة لفكرة في تجربته الذاتية معها.

إن المرأة- في رأيه- لن تصبح كائناً على الحقيقة إلا بفضل الحب الذي يعيد خلقها من جديد في قلب عاشقها، فإذا هي ((وافتقت منه الحب فقد تألهت في قلب إنسان، وصار لها جنتها ونارها، ومضى منها الأمر وكأنها عند محبها تأسر بقوة قادره على أن تحلى، وتنهى بقوه قادره على أن تحيط!)). فالرافعى يتحدث عن العلاقة الجليلة بين المحب والمحوب، فالحب يعيد خلق المرأة، والمرأة تعيد خلق الرجل بالحب وتنبله في قلبه، ولفظ "تألهت" بحسب مفهوم الإنسان عند الرافعى تعنى ظهور جوهرها الإلهي الكامن فيها عن طريق النفحه الإلهية.

إن الحب يغير المرأة ويعيد تكوينها من جديد في قلب عاشقها، ولهذا لا تكون المرأة في عين عاشقها كغيرها من النساء ((وإنما تخرجها له جملة من الصفات الغربية التي فيها، لتقابل جملة أخرى من الصفات الغربية التي فيه...)). وكل ما يصفها به العاشق من فنون الجمال ما هو إلا ما تتوجهه العين البشرية من جمل فوق الحسن ويريد الحسن أن يصل إليه، لأن في العقائد الإنسانية معضلين: ما وراء الطبيعة وما وراء الحببية...)).

وقد أكد الرافعى أن ما يذهل الإنسان من المرأة ليس فيها، ولكن في الرجل، فالعاشق كالذى ينتحت صنمًا من الحجر، ثم يصله بمكان الرغبة والرهبة من نفسه، فيمتلك هذا الحجر بعقل وقلب الرجل، فيبتعد بحقيقة لخياله، وبعقله لوعمه، وبعلمه لجهله. ولكن الحجر يبقى حجرًا ما عبد، بيد أن الرجل لا يبقى رجلًا ((وكذلك يصنع عاشق المرأة بالمرأة، وهي عند نفسه كائناً نبت جسمها على صنم معبد يحسب فيها السماء والجنة، وما فيها أكثر من امرأة، ويكون منها في الحب والرضا

⁽¹⁾ العذر نفسه، ص/52.

⁽²⁾ رسائل الأحزان، ص/138.

⁽³⁾ أوراق الورد، ص/52.

حجر الألماس: يلقى عليه الضوء لوناً واحداً فيخرجه من قلبه ألواناً ذات عدد في بريق وبصيص...) (١).

إن ما سبق يؤكد أن الرجل - في رأي الرافعي - هو من يصنع المرأة المحبوبة، وهذا في الوقت نفسه تأكيد على الدور الأساسي للرجل في الحب، وأن المرأة منفعة وليس فاعلة. فكيف نوفق بين هذه النصوص وبين ما قاله سابقاً عن الجاذبية؟... وما هو دور المرأة في الحب؟ هل هو امتلاك الجاذبية فقط، لم أن هذه الجاذبية لا يشعر بها إلا الرجل ولا دور للمرأة فيها؟

يبدو أن موقف الرافعي هذا من المرأة هو نتيجة معاناته الشخصية في الحب، فهذا الكلام ليس كلاماً نظرياً فلسفياً، ولكنه ناشئ عن تجربة ذاتية تعي الواقع، وتحاول تفسيره من جهتها فقط. بخلاف ما ذهب إليه في كلامه عن الجاذبية، فقد بدا كلامه تظيراً فلسفياً للحب متوافقاً مع الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب مفهوم الإله على مفهومي الإنسان والكون، باعتباره القوة التي تحرك الجاذبية وتندع الجميل، وترسل في دمه ذرة من مادة الكواكب التي هي سر عشقه وجاذبيته، ومعنى قوته التي يتسلط بها على عاشقها) (٢).

إن الرافعي حينما يتكلم على المحبة لا يتكلّم على محبة المرأة للرجل، وإنما على محبة الرجل للمرأة، فالمرأة - في رأيه - تُسرّ حينما ترى محبها معدناً وبها صباً، وهي لا تكون حبيبة إلا إذا كانت معدنية، لتحقق المقاومة فيه، وتثبت المقاومة والكرياء لأنوثتها) (٣).

ومن أسباب عذاب الرجل بمحبوبه، هو أنَّ المرأة لا تتوج بحبها، فهي إذا أحببت لم يعرف أحد كيف تظهر هذا الحب ((فربما آنست منها النفرة أو الإعراض أو البعض ملالة مما فوقها، ومع ذلك يكون هذا هو حبها الذي ابتليت بكتمانه أكثر مما ابتليت به)) (٤). فقد تعذب محبوبها لتحقق المقاومة فيه، وقد تعذب في بعض دلالها أشد من العذاب ((وهي تحبه جبًا ليس فيه مبالغة، وبذلك تجمع عليه الشبهة والحقيقة)) (٥).

ومن هنا كان غموض الحب، فكان المرأة بداية الغموض وربما كان عدم فهم المرأة بسبب من طبيعتها، فليس من طبيعة المرأة البؤح فإذا هي أحببت امتنعت أن تكون البادئة، فاللتقت على صاحبها وهي عاشقة، وجاءت وهي مقرة) (٦).

إن المرأة في نظر الرافعي تستلزم بتعذيب محبوبها، وتستلزم عندما تجادل في كتمان هذا الحب فتشتول مشاعر هذا الحب المؤلمة إلى لذة عندها، وكرياء المرأة آت في أنها معشقة وليس

(١) السحاب الأحمر، ص/155.

(٢) رسائل الأحزان، ص/101-102.

(٣) أوراق الورود، ص/118-119.

(٤) رسائل الأحزان، ص/99.

(٥) أوراق الورود، ص/119.

(٦) وحي القلم، وأوراق الورود، ص/215.

عاشرة، لأن هذا الكبرياء يسقط عندما لا تلقى استجابة من الرجل، وهي عنده وإن تكبرت فهي ساجدة لهذا الرجل، ولكنها تأبى الاعتراف وإذا ما خرجت من فمها أية لفظة تعبير عن الشتم أو الأذى، فما هي إلا معنى من معاني الحب التي خصت المحبوب بها، يقول: ((قد تستنك من تحبها، لأنها تحبك وتزعك، ويأبى لها شعورها بكبرياء الحب إلا أن تتبدل لك بلفظة متكررة، وهي قد وقفت أنها تخصك منها بمعنى ما... تستنك لتنقول لك: إني أعلم أنني أحبك أحبك، قلبي أن نظن أنني أحبك))⁽¹⁾.

إن الرافعى يُظهر إعجابه بذاته، ويريد جعل المرأة تابعة له، فإن لم يكن هذا في الواقع، فليكن في الحلم، لأنه انعكاس لواقع، وهو توهم ذاتي خاص به من تجربته الشخصية في الحب. يقول: ((كم من عاشرة متكررة على من فهو تصدّه وتبعاده، وهي في خلواتها ساجدة على أقدام خياله، تمرغ وجهها هنا وهنا على هذه القدم وعلى هذه القدم)))⁽²⁾.

ولنن علّيها الحب وأكّرّها الوجد على أن تكون البائنة، ولم تجد من الرجل جواباً لأن هذا الابتداء يكون نهاية الحب، كما يرى الرافعى، وينقلب الحب عدو الحب⁽³⁾. فسلام المرأة هو الكتمان عن محبوبها، لأنها تخاف أن تفقد كرامتها، إذا لم تجد استجابة من الرجل. يقول الرافعى: ((وأنا أعرف امرأة وضعيتها كبرياً وها في مثل هذه الحالة، وقالت لصاحبتها: سأتألم، ولكن لن أغلب؛ فكان الذي وقع - والسفاه - أنها تألمت حتى جنت، ولكن لم تغلب...))⁽⁴⁾.

ترى أهذه إشارة خفية إلى ملهمته مي زيادة، التي دخلت المصحة بتهمة الجنون؟! ربما، وإذا صرّح هذا الظن فإن ما يقوله الرافعى عن حب المرأة وكتمانها هو من ثأثير علاقته بي، وهو ما يدل على أنه كان يتصور أنها تحبه، ولكنها كانت تخفي حبها له.

إن صدّ المحبوب وعزوفه عن المحب ينتج عنه ألم الحب الذي يأتي على اللحم والدم، وهذا الألم لو تجسم لكان هو الذي يصهر الحديد في موج من لهب النار، ويحطّم الصخرة في زلزلة من ضربات المعالول)⁽⁵⁾.

أوجاع المحب وأحزانه هي كآلام الفريسة وأوجاعها، كلاماً باللغة السلبية في الحبيبة والمفترس⁽⁶⁾، لأن الحب ((قد ضرب بيننا وبين الحقائق سور ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب))⁽⁷⁾. وربما كان تصوير الرافعى لهذا العذاب إفصاحاً عن ألم دفين، وربما كان هذا ألم الصمم.

⁽¹⁾ أوراق الورد، ص/155-157.

⁽²⁾ وحى القلم، (3/133). وأوراق الورد، ص/233-234.

⁽³⁾ المصدر نفسه والحقيقة.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، (3/137).

⁽⁵⁾ أوراق الورد، ص/74.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه، ص/119، وحى القلم، (1/99).

⁽⁷⁾ المصدر نفسه، ص/202.

وكما كان الحب- في رأيه- جزءاً من النبوة، والحب في مرتبة النبوة الصغيرة، كذلك كان عذاب الحب ناراً أو جنة صغيرة، يقول: ((ولا شيء في الدنيا غير الحب يستطيع أن ينقل إلى الدنيا ناراً صغيرة وجنة صغيرة، بقدر ما يمكنه عذاب نفس واحدة أو نعيمها! وهذه حالة فوق البشرية...))⁽¹⁾ ذلك أن عذاب الحب إن اشتد فهو موت، بيد أن هذا الموت ((لا ينقل من الدنيا إلى الآخرة، بل من نصف الدنيا إلى نصفها الآخر...))⁽²⁾.

وعلى هذا فلا يمكن للإنسان أن يجمع بين هم الحب وهم الحياة⁽³⁾، وربما كان هم الحياة الذي عناء الرافعي فرعاً عن هم الحياة.

لكن لا تلمح في مفهوم الرافعي للحب نوعاً من تعذيب النفس؟ ربما اتخذ من آلام الحب وعذابه سبيلاً للوصول إلى هدف ما، ولعل هذا الهدف الذي تأمل من أجله الكون وعبر عن مفهومه للحب وفلسفته الألم والعذاب، كان الوصول إلى معنى الألوهية، لذا جعل المحب في مرتبة النبوة الصغيرة، وجعل الحب كالجنة والنار، أو ربما هدفه معرفة نفسه، ومن ثم معرفة خالق الكون.

إن الحب الصحيح- في رأيه- لا يكون إلا عذاباً، يقول: ((كلمة الحب الصحيح الذي قول للمبتدئ به: تعذب لتعرف كيف تتخلص السعادة وتتناناها، كذلك تراني لا أحب إلا لثلاث: لأعرف وأحسن وأتخيل، ولا أهلك بالحب إلا لثلاث: لأوجد في نفسي، وأبقى في قلبي، وأضمن نفسي إلى نفسي))⁽⁴⁾، فهو يؤكد حاجته للمرأة وإكمال نقصه، فالإنسان عندما يحب فإنه، في الحقيقة، يبحث عن يعطيه الكمال، إنه يريد أن يوجد نفسه، وأن يبقى في نفسه، لأن في هذا البقاء استقراراً لنفسه وهدوءاً لعواطفه. وفي مكان آخر يرى أنه أحب ليتعذب، وتعذب ليتصل بمعنى نفسه، وانتصل لينفذ منها إلى طرف من معنى الألوهية. وإن أردت الاختصار- كما يقول- قلت لك: "إنه أحب ليتأله"⁽⁵⁾.

إن مفهوم الحب عند الرافعي مفهوم عقلي فلسي، وموقف ذكري صوفي يبتعد عن المادية، ويقترب من العبادة والنبوة، وهو طريق يوصل إلى الله ومحبته عبر الجمال، وبذلك يجذب إلى التائه، وإذا انخفض قليلاً وقع في طبة بين الإنسانية والإلهية.

والمرأة المحبوبة تمثال الفن الإلهي، ومصدر إلهام، ومحرض جمالي، وهي كائن إلهي فوق الرجل توصل إلى معنى الألوهية، وتتأله في قلب عاشقها، وهي صورة سماوية إلهية تجسد الفن الإلهي الخالد.

والحب الصحيح عودة إلى الطفولة، ونشوءه معناه إيماء الفن؛ حيث يسمح بهم الصورة الشعرية، ويطور القوة المخيلة. والعلاقة بين الحب الإبداع جعلت الحب- في رأي الرافعي- جنونا

⁽¹⁾ رسمي الغلب، (2/124).

⁽²⁾ رسائل الأحزان، ص/129.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص/105.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص/34-35.

⁽⁵⁾ أوراق الورد، ص/82.

يخرج منه العقل الكامل.

لكن هذا المفهوم الفلسفى للحب يتدخل مع تجربة الرافعى الذاتية فى الحب، بحيث يُظهر الرافعى الرجل فاعلاً، بينما المرأة منفعلة. تولد بفضل محبة الرجل، وتسنذ بمشاعر الحب المؤلمة، ولا تبوح بها، ونتيجة صدها وعزوفها عن المحب ينتج الألم المرافق للحب.

إن مفهوم الحب عند الرافعى مستمد من تأثيره بالفكر العربى الإسلامى، ذلك أن الدين من أهم العوامل المؤثرة في فكر الرافعى. وهذا المفهوم لا يخرج عن مفهوم الحب في الحضارة العربية الإسلامية، فالحب وسيلة للوصول إلى الذات الإلهية.



صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

البشر وحتى الشجر

رواية.....سامي حمزة

جماليات التركيب

بين الشعر والنشر في التراث البلاغي والنقد

د.أحمد محمد ويس⁽¹⁾

ظفو على قائمًا بذاته هو "علم المعانى" قد خُصص لهذا المستوى، وهو علم يبيّن أن الغربيين يفتقرن إلى مثله افتقاراً شديداً، وما كان علم المعانى يكون خطيراً ومتيناً ولا أن العربية لها "عقربية" على أساسها نشأ هذا العلم واستقام. والقول بالعقربية سوانح حمل في ظاهره كثيراً من الإعجاب والافتتان فإنه يصدق على هذه اللغة. ومهمنا نتساءل عن بعض مظاهر تلك العقربالية في هذا المستوى أين تبعت أكثر ما تبعت؟ الحق أن المerule لا يملك إلا أن يراها قد تبعت في الشعر أكثر ما تبعت؛ فلئن صبح أن الشعراً بما وفهوا من طاقات إبداعية هم المبدعون للغة على الحقيقة فإن هذا مؤداه أن الجمال ينبغي أن يتلمس عندهم وفي كلامهم. وقد يكون صعباً أن نعزّز لهم افتراض الكلمات على اعتبار أن هذه الكلمات هي من المشاع الذي يستعمله أبناء اللغة شعراً أم غير شعراً، ومن ثم صنح القول إن تميّزهم لا يمكن في الكلمات بل في طريقة رصف الكلمات وتركيبها.

والحق أن المستوى التركيبية من اللغة أمر التفت إليه القدماء في مرحلة باكرة، وعبر عن ذلك مصطلح "نظم" هذا الذي تداوله النقاد جيلاً بعد جيل⁽²⁾، ولكنه لأمر ما قد ارتبط بعد الفاهر الجرجاني أكثر مما ارتبط بغيره فكان أن اتّخذه أساساً لتحليلاته. ثم إن المصطلح وإن ارتبط في

(1) باحث من سوريا.

(2) وقد انتفت فيه بضعة كتب لم يصلنا منها شيء، ولعل أقدمها كتاب للحافظ عنوانه "نظم القرآن" ذكره في كتاب المسيران ٩٦١، ومنها كتاب عبد الله بن أبي دارود السجستاني (ت ٦٣٧م) وكتاب لأبي زيد البخري (ت ٣٢٢م) وكتاب لأبي بكر بن الإخشيد المعزلي (ت ٢٥٣م)، والكتاب الثلاثة عنوانها "نظم القرآن". ذكر ذلك السيد أحمد صقر في مقدمة تختيمه كتاب الباقلاوي: إعجاز القرآن، ط دار المعارف تصر (د.ت)، ص ١٠.

ابتداء أمره بالحديث عن إعجاز القرآن فإنه فيما بعد صار آلية عامة يستخدمها النقاد في تحليلاتهم للكلام الأبيبي، ولم يكن أمامهم في الغالب إلا الشعر، فهو المحفوظ وهو ديوانهم، بل قد عنده مدخلًا لهم إلى فهم القرآن، وكيف لا وقد كان هذا الشعر كما يقول ابن سالم “علم قوم لم يكن لهم علم أصمع منه”^(١). ولما كان الأمر كذلك فحرفي به إذاً أن يظل له مكانه المرموق وكذلك كان. وربما بطول بالمرء المقام لو أنه أراد بيان منزلة الشعر عندهم. ولكن الإشارة هنا تغنى عن التطويل وإذ ذاك نقول: إن النحاة الأوائل لما بدؤوا في بنائهم النحووي كانوا اعتمادهم فيه على الشعر في الغالب الأعم^(٢). وأما كلام العرب النثري، على اختلاف مستوياته، فهو سوانح كان كالشعر في جواز الاستشهاد به إذا رأوه استحقاقاً منهم بالأسانيد المعتربة^(٣) لم يحظ مع ذلك بما حظي به منه الشعر، ولا ندرى لم كان الأمر كذلك.. ألغفزوه إلى ضياع أكثر هذا المنثور لخلوه من الوزن في حين حفظ أكثر الشعر للوزن الذي فيه كما قال الجاحظ^(٤)، لم نعرو السبب مع ذلك إلى أن تعلقهم بالشعر كان أكبر من تعلقهم بالنثر، ومن ثم كان الاعتماد عليه في الاستشهاد أكبر..؟ ربما.. وثمة في هذا الشأن نص أراد فيه صاحبه ابن نباتة أن يعزّو للشعر كل فضل فقال: إن “من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه؛ أعني أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحوين واللغويين يقولون: قال الشاعر، وهذا كثير في الشعر، والشعر قد أتى به. [و] على هذا [فـ] الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة”^(٥). ولا يخفى ما في هذا النص من مبالغة أردت بصاحبها إلى أن يتتجاهل ما سوى الشعر من كلام. وفي هذا ما فيه من تجاهل لحقائق الأشياء، فالشعر مع ماله من كبير المنزلة لم يتغافل بالمنزلة أو بالاختصاص. وهذا ما عبر عنه علي بن سليمانالمعروف بحيدرة اليمني (ت 599هـ) حين قال: “أما الشعر في نفسه فهو الدرجة العليا من الكلام كله بعد الكلام الإلهي والكلام النبوى، فهما فوق كل كلام، وفوق كل ذى فوق لبلاغتهما وشرف المتكلم بهما، وما سوى هذين من كلام العرب فيكون على مرتبتين: عليةاها النظم لما جمع من البلاغة والوزن والتقويم، وسفلاها النثر لنوعيه من الوزن والقافية”^(٦). وحقاً إن الكلام الإلهي والكلام النبوى هما فوق كل ذى فوق بيد أن الاستشهاد بهما لم يطغى على الشعر، وتلك حقيقة لا تتطبق على النحو فحسب،

^(١) طبیات فحول الشعراء، قراء وشرحه: محمد محمد شاکر، مطبعة المدى القاهرة (د.ت) 24/1.

⁽²⁾ قد يكفي لتبين ذلك نظرات سريعة في كتاب سبويه مثلـ.

⁽³⁾ السبويطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ضبط وتعليق: أحمد سليم الحصى، وعبد الرحمن فاسى، طـ/ جروس برس 1988، صـ 45.

⁽⁴⁾ انظر: البيان والتبين، تعبـ: عبد السلام هارون، طـ/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1948، جـ/، صـ 287.

⁽⁵⁾ الترمذى، أبسو حيان: الإمتناع والموانسة، تعبـ: أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1942-1939، جـ/ 2، صـ 136.

⁽⁶⁾ كشف المشكل في النحو والصرف، صـ 454 نقلاً عن محمد العبد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب القاهرة 1972، صـ 140.

بل هي تعمُّ التراث البلاغي والنقدِي في مجلمه، فالشعر هو المادة الأكثر غزارة. وطبعيًّا إذاً أن يكون الاستشهاد به أكبر وأعظم، فإذا كان الأمر كذلك فلنا أن نتساءل كيف نظر القدماء إلى تركيب هذا الشعر مقارنة بالنشر...؟.. وهو تساؤل لا نحسب أن الباحث يمكنه أن يجيب عنه إلا على نحو مجزئاً. وقبل أن نمضي في تلك المحاولة لابد أن نشير إلى أن الحديث عن خصائص الشعر التركيبية لا يتم في معزل عن الخصائص الدلالية، ومن ثمة فإن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً درسياً؛ لأن التركيب هو الذي يولد الدلالة، وكذلك فإن قسطاً غير هين من دلالات الشعر المتميزة له ارتباط وثيق بطريقة رصف الكلمات بعضها إلى بعض.

بيد أن كثيراً من القدماء عثروا ما يرونه من اختلاف الشعر في نظمه عن الكلام العادي من قبيل الضرورة. وكان هذا الوصف بالضرورة كما يقول إبراهيم أنيس «صمة وصموا بها الشعر العربي عن حسن نية منهم»^(١). وكثيراً ما كانوا يعزون سبب هذه الضرورة إلى الوزن والقافية باعتبارها في حين على نحو ما. وقلما التفتوا إلى طبيعة التجربة الشعرية المعقدة لدى الشاعر وما لها من تأثير على أسلوبه.

ويبدو للمرء أن ثمة من العلماء من أدرك ما للشعراء من امتياز. وقد يكفي أن نقرأ كلام الخليل الذي يرى فيه أن «الشعراء أمراء الكلام، يصرقونه أني شاؤوا ويجوز لهم مالاً يجوز لغيرهم»^(٢). وتصريف الكلام هنا عنوان كبير تدخل فيه أشياء كثيرة لابد أن حرية التركيب واحدة من أهمها.

ويبدو أن الجاحظ هو واحد من أولئك القدماء الذين تبهوا إلى أهمية التركيب، فقد لاحظ مصطفى ناصف أن الجاحظ يُعوّل في كل مكان من كتاباته على عبارتين أساسيتين هما: الحسن الغريب والتركيب العجيب، وأن تصوّره لفن النثر كان «مختلفاً تماماً الاختلاف عن الشعر»^(٣). ولكن ناصفاً لا يتسع كثيراً في بيان كيف تبدى هذا الاختلاف، وإن كانا نعتقد أن ملاحظة أبي عثمان الشهير في «المعاني المطروحة في الطريق» تقع في صلب هذا الاختلاف. وإذا جاز أن نعيد طرفاً مما قاله والسياق الذي ورد فيه فعینت منجد أن تعليقه على البيتين اللذين حظيا بشهرة في تاريخ النقد العربي بفضلة:

فَبَلَى الْمَوْتُ مَوْتُ الْجَالِ
كَلَاهُمَا مَوْتٌ وَلَكُنْ ذَا

تعليق نابع من إدراكه أن الشعر عالم آخر يختلف عن الكلام على أنواع عديدة. وقد كان الجاحظ محقاً في نفيه الشاعرية عن قائل هذين البيتين؛ ذلك بأن التركيب الذي بُني عليه البيتان

^(١) من أسرار اللغة، طبعه مكتبة الأ Gullo المصرية القاهرة 1972، ص 343.

^(٢) حازم القرطاجي: *منهاج البلاء*، تصح: محمد الحبيب بن الخطوة، طبع دار الغرب الإسلامي بيروت 1986، ص 143.

^(٣) محاورات مع الشرقي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1997، ص 114.

تركيب فيه كثير من السذاجة التي تولدت من طغيان النثرية والتقريرية المباشرة، ومن ثمة لم يختلف البيتان عن لغة الحديث العادي المباشر. ولعلنا نستطيع أن نستشف ذلك من قول الجاحظ الذي قرر فيه أن "المعاني مطروحة في الطريق... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتغير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صياغة، وضررها من النسج وجنس من التصوير"^(١). وليس مما يخفي أن "السبك" و "الصياغة" و "النسج" مصطلحات ومفاهيمات تقع في صميم التركيب.

ولعل الأمر يتضح في نص آخر ذهب فيه إلى أن "الشعر لا يستطيع أن يترجم" ولا يجوز عليه النقل، ومتنى حُول تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه لا كالم المنثور^(٢). وهنا فلابد أن مفهوم النظم هو شيء آخر غير الوزن، لأنهما مذكوران معاً؛ ولابد أن معناه هو هذا التركيب الذي يمتاز به الشعر.

على أن في المقتمين من عَدَ لجوء الشاعر إلى التقديم والتأخير والحنف وما إلى ذلك باباً من أبواب الأضطرار إن هو اغترف في الشعر فإنه لا ينفرد في النثر، يقول ابن المديبر (ت 279هـ): "ولا يجوز في الرسائل ما يجوز في الشعر؛ لأن الشعر موضع اضطرار فاغتفروا فيه بالإغراب وسوء النظم والتقديم والتأخير والإضمار في موضع الإظهار"^(٣). فكان هذا النص ي يريد أن يجعل التقديم والتأخير مثرباً من سوء النظم، ولعله لما رأى أن هذه الظاهرة تكثر في الشعر ظن بل قرر أن "إساءة النظم في التأليف في الشعر كثیر"^(٤)، مع أن المتوقع لهذه الكثرة أن تكون مدعاة لابن المديبر فيما يفكّر في إيجاد تعليل سائغ لها، إذ من غير المعقول أن يكتفى في الشعر التقديم والتأخير الذي ظنه عبياً ثم يظل لهذا الشعر أثره في النفوس وسلطانه الغالب إلا أن تكون الأذواق فاسدة لا تميّز بين قبيح وجميل.

ولكننا من طرف آخر يمكننا أن نقرأ في كلام ابن المديبر وجهاً آخر من أوجه التفريق بين الشعر والنثر متمثلاً فيما يراه من حرية التركيب الشعري التي يتحرك بها وفيها والتي لا ي يريد للرسائل أن تشاركه فيها، فلعله رأى في إشراكها خروجاً عن حدودها المرسومة؛ ولاسيما أنه في سياق حديث عن نوع خاص منها وهو الرسائل الديوانية التي تتسم بطابع رسمي ربما لا تستساغ فيه حلقة الشعر إن صح أن في الشعر حلقة.

ومهما يكن من أمر فقد فات ابن المديبر أن يميز بين أنواع التقديم، وفاته أن يفرق بين ما يحسن منه في الرسائل وما لا يحسن. ومن يقرأ كلامه يظن أن التقديم محظوظ جميـعـه، مع أن سببـوهـ رأى قبلـهـ أن التقديم ظاهرة أصيلة في لسان العرب يلجمون إليها عن وعي وإدراك، وهو ما أفصـحـ عنه

^(١) الحيوان، تـعـ عبد السلام هارون، طـ١ مطبعة مصطفى البابـيـ الـحـلـيـ نـصـرـ ١٩٣٨، جـ٣، صـ١٣٢-١٣٢.

^(٢) الحـيـوانـ ٧٥/١.

^(٣) الرـسـالـةـ العـذـراءـ، تـعـ زـكـيـ مـبارـكـ، دـارـ الـكـتبـ الـمـصـرـيـةـ ١٩٣١، صـ١٩.

^(٤) الرـسـالـةـ العـذـراءـ، صـ٢١.

بقوله: كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعني، وإن كانا جمِيعاً يُهمانهم ويعنانيهم⁽¹⁾. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان بعض القدماء قد عثروا التقديم والتأخير ضرباً من المجاز⁽²⁾. وكان هذا منهم التفاتاً إلى ما يمكن أن يحتويه التقديم والتأخير من شعرية وفن فإن هذا فيما يبدو لم يكن ليخطر لأبي هلال العسكري ببال. ويلوح أنه قد اختار أن يحذو في أمر التقديم والتأخير حذو ابن المدبر فاعتبره هو أيضاً من سوء الرصف، قال: «حسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتتمكن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير والحنف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام ولا يعمي المعنى... وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها»⁽³⁾. ولا ندرى كيف نوفق بين قول العسكري هنا في التقديم وبين قول آخر جعل فيه مدار البلاغة على تحسین اللفظ بدليل أن الخطاب الرائق والإشعار الرائع ما عملت لإفهام المعاني فقط؛ لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام، وإنما بدل حسن الكلمة، وإحكام صنعته، ورونق لفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعه، وبديع مباديه، وغريب مبناه على فضل قائله، وفهم مشنه⁽⁴⁾. الحق أنت لا تستطيع أن تفهم كيف تكون المباني غريبة مع حظر التقديم والتأخير والحنف والزيادة. وبختل إلينا أن مصدر هذا التناقض هو اعتماد العسكري آراء بعض النقاد من دون أن يمحض فيها أو يلتقت إلى ما يمكن أن يكون في جمعها على صعيد واحد من تناقض.

وإذا مضينا في الحديث عن التقديم والتأخير باعتباره أهم ما في المستوى التركيبي وجذبناه يكون سائغاً في اللغات المعرفية أكثر من تلك التي لا إعراب فيها، ولما كانت العربية لغة معرفية كانت إمكانات التقديم والتأخير فيها كبيرة، وقد استشرت الشعراء غير استئثار. وكيف لا وكثير من فنهم يقوم على تشكيل اللغة تشكيلًا جميلاً؟!.. بيد أنهم في الحق لم ينفردوا بهذه الإمكانيات بل شاركهم فيها غيرهم من مستعملين اللغة وإن كان ذلك على نحو ضيق، وذلك أن العربية، إذ تتميز بكثير من الحرية في ترتيب أجزاء القول، تظل مع ذلك محتفظة ببعض القيود وكذلك ببعض الثوابت التي تختلف في درجتها وفي مدى ثباتها، ومن هنا فقد ارتأى بعض اللغويين⁽⁵⁾ أن يميزوا في هذا الصدد بين نوعين من الرتب: رتبة يجوز فيها التصرف وهي التي سميت بالرتبة غير المحفوظة التي تجيز لمستعمل اللغة شاعراً كان أو ناثراً أن يتصرف فيها كرتبة المفعول به ورتبة الخبر

⁽¹⁾ الكتاب، تتح عبد السلام هارون، دار الفلزم القاهرة 1966، ج 1، ص 34.

⁽²⁾ انظر: أبو عبيدة: محاجة القرآن، تتح: محمد فؤاد سرقيس، ط 2، مكتبة الماخنخي دار الفكر القاهرة 1970، 12/1، 19 وانظر أيضاً: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 15-16 وابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 197. وقد أشار الزركشي فسما بعد إلى اختلاف العلماء في عد التقديم والتأخير من المجاز؛ فمن عده منهم فطلي اعتبار أن تقدم ما رتبته التأخير كالمعنى وتأخر ما رتبته التقديم كالمفاسد نقل كل واحد منها عن رتبته وحده. انظر: البرهان في علوم القرآن، تتح: يوسف المرعشلي ورفيقه، ط 2 دار المعرفة بيروت 1994، 303/3.

⁽³⁾ الصناعتين، تتح: علي البخاري ومحمد أمير الفضل إبراهيم، ط 2 دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1952، ص 16.

⁽⁴⁾ الصناعتين، ص 58 والتاكيد من عدلي.

⁽⁵⁾ انظر: حسان، تمام: اللغة العربية؛ معناها وبناؤها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979، ص 207-210.

والظرف وما إلى ذلك⁽¹⁾، وربة أخرى انفرد الشاعر بالتصرف فيها وهي الربة المحفوظة التي عذ القماء - خلا بعضمهم - التصرف فيها واقعاً ضمن ما سموه "الضرورة"⁽²⁾، وكانت دراستهم لها تعنى بجانب الصحة والسلامة النحوية، ولم يلتقطوا في الغالب إلى ما يمكن أن يكون فيها من فن وجمال. مع أنهم لو التزموا بتعريف الضرورة على نحو ما عرقها بعضهم باعتبارها "ما وقع في الشعر دون النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لا"⁽³⁾ لكانوا أنصافوا الشاعر، ولكن ذلك حافظاً لهم كي يتلمسوا السر الذي يدفع بالشاعر إلى أن يسلك في بعض الأحيان سبيل ما سموه الضرورة بالرغم من أن له عنه مندوحة.

ولتأم ما يكن الأمر فإن كثيراً من جمال الشعر خاصة والكلام الأدبي عامّة يرتد إلى ما في تركيبه وترتبه من تميز وطراقة بحيث يصبح أن يقال إن النظم في الشعر -قياساً إلى النثر - أقوى وأكثر انتصاحاً.

وكان عبد القاهر قد أقام كثيراً من تحليلاته للشعر على مفهوم "النظم" دون أن تقوته الإشارة إلى "إبطاق العلماء على تعظيم شأن [هذا] النظم وتقخيم قدره والتتويه بنكره وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ".⁽⁴⁾

والمناظر في كتاب "دلائل الإعجاز" يجد أن مفهوم النظم هو الفكرة المحورية فيه، وهو يقرّر ببادئ ذي بدء "أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُطلق بعضها ببعض، وبيني بعضها على بعض وتتجعل هذه بسبب من تلك".⁽⁵⁾ ثم هو يربط هذا التعليق بعلم النحو فيقول: "اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تتضاع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخذل بشيء منها".⁽⁶⁾ ومن البديهي أن ربط النظم بال نحو يعني أن التعليق ليس أمراً عشوائياً غير مستند إلى قانون؛ إذ التعليق العشوائي لا ينتج عنه إلا هذيان. ولذلك أكد عبد القاهر أن التعليق يجري ضمن ما تسمح به قوانين النحو، وهنا تلحظ أن كلام الرجل كان يتعلق بالرتب غير المحفوظة ويستبعد ما سمي الربت المحفوظة. ولتن كان في هذا تقليص لحرية الشاعر فإن ذلك نابع فيما يلوح فيما يلوح من اعتقاد عبد القاهر أن مجال التعليق الذي يتيحه النحو للمبدع مجال واسع ورحب.

⁽¹⁾ انظر: ابن حني، الخصائص، تج: محمد على النجار، دار المدى للطاعة بيروت (د.ت.) 382/2.

⁽²⁾ وقد ألمت فيها كتب عدّة من مثل كتاب: ضرائر الشعر، لابن عصفور، تج: السيد إبراهيم محمد، ط2 دار الأندلس بـ بيروت 1982 وكتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقزاز التمرواني، تج: النجاشي الكعبي، الدار التونسية للنشر 1971. ولعمل أهم دراسة حديثة في الضرورة دراسة محمد حمامة عبد اللطيف: الضرورة الشعرية في النحو العربي، ط2 مكتبة دار العلم القاهرية (د.ت.).

⁽³⁾ البغدادي، خزانة الأدب، تج: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي القاهرة 1967، 3/1.

⁽⁴⁾ دلائل الإعجاز، فراغ وعلّق عليه محمود محمد شاكر، ط2 مكتبة الماخنخي القاهرة 1989، ص.80.

⁽⁵⁾ دلائل الإعجاز، ص.55.

⁽⁶⁾ دلائل الإعجاز، ص.81.

ويؤكد عبد القاهر أن الفصاحة هي فصاحة تأليف، وأن هذا التأليف لا بد أن يعود إلى معنى، وأن المعنى في تركيب ما لا يمكن أن يظل هو هو في تركيب آخر دون أن يفقد بعض مزاياه وبعض حسه وزينته. وبعد القاهر في هذا يستهدي بمقولة الجاحظ في الصياغة فينقلاها بنصها كما وردت عند صاحبها⁽¹⁾، وبينني عليها فيما يبدو كثيراً مما أتى به فيقول مثلاً: إن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلى كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غافلاً سانجاً، لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتماً، والشنف إن كان شنفاً، وإن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غافلاً سانجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصیر بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصنائع الحاذق حتى يتغرب في الصنعة، ويُدْرِك في العمل، ويُبدِع في الصياغة⁽²⁾.

وبعد عبد القاهر إلى أن يقابل بين قول الناس: "الطبع لا يتغير" أو "لم تستطع ان تخرج الإنسان عما جبل عليه" وقول المتنبي:

يراد من القلب نسيّاتكم

فيり في قول الناس "معنى غافلاً عامياً معروفاً في كل جيل وأمة" في حين أن قول المتنبي قد خرج في أحسن صورة، وتحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً⁽³⁾. وما يلحظ هنا أن عبد القاهر يقف عند حدود التندوفة ومجرد الإحساس بالجمال من دون أن يعلل السر من وراء ذلك الجمال الذي رآه في قول المتنبي، ومن دون أن يكشف شيئاً من تلك الفروق التي ارتفعت بقول المتنبي عن أن يكون غافلاً عامياً.

ويرى عبد القاهر أن لكل نظم، سواء كان هذا النظم في شعر أم في نثر، خاصياته المعنية التي لا يمكن أن يُترجمها أو يقوم مقامها نظم آخر، وهكذا يؤكد أنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتزدده بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فاما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تُعقل هنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصوريتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين، ففي غاية الإحاللة، وظنّ يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة⁽⁴⁾.

وليجا عبد القاهر في بيان جماليات النظم أحياناً إلى تفكيرك الشعر على نحو نثريٍّ كي يقارن

⁽¹⁾ انظر: دلائل الإعجاز، ص 255-257.

⁽²⁾ دلائل الإعجاز، ص 422-423.

⁽³⁾ دلائل الإعجاز، ص 423.

⁽⁴⁾ دلائل الإعجاز، ص 261.

بين العبارة الشعرية وما آلت إليه بعد التفكير من انعدام الرونق الذي كان لها، ومن ذلك وقوفه عند قول إبراهيم بن العباس يخاطب الوزير محمد بن عبد الملك الزيات:

وَسُلْطَنُ أَعْدَاءِ وَغَابِ نَصِيرٍ	فَلَوْ إِذْ نَبَا دَهْرٌ وَأَنْكَرَ صَاحِبَةٍ
وَلَكِنْ مَقَادِيرَ زَجَرَتْ وَأَمْوَارَ	تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَازِ دَارِي بِنْجُوَةٍ
لَقْضَلِ مَا يُرْجِي أَخَّ وَزَيْرٍ	وَإِنِّي لَأَرْجُو بَغْدَهَا مَحْمَداً

ويعلق بعدها قائلاً: «إنك نرى ما نرى من الرونق والطلاؤة، ومن الحسن والحلوة، ثم تتفقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديم الظرف الذي هو «إذ نبا» على عامله الذي هو « تكون»، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال: تكون، ولم يقل «كان»، ثم أن نكر الدهر ولم يقل: «فلو إذ نبا الدهر»، ثم أن ساق هذا التكثير في جميع ما أتي به من بعد، ثم أن قال: « وأنكر صاحب» ولم يقل: وأنكرت صاحباً. لا ترى في البيتين الأوليين شيئاً غير الذي عدته لك تجعله حسنة في «النظم»^(١).

ومع أن عبد القاهر أراد بعبارة الأخيرة أن يسد على غيره باب كشف محاور أخرى لجمال النظم في الآيات فإنه نسي فيما يبدو أن يشير إلى أشياء من مثل تقديم شبه الجملة «عن الأهواز» على اسم « تكون» وخبرها. كذلك لم يشر إلى حذف المسند إليه في قوله: «ولكن مقادير جرت وأمور»، ولم يشر إلى حذف خبر أمور. كما أنه لم يتوقف عند علة افراد الشاعر لكلمات « دهر» و «صاحب» و «تصير»، في حين جمع «أداء» و «مقادير» و «أمور»، ولم يشير إلى سبب تكثير الجميع، ولا إلى سبب استعمال «لكن» مخففة مهملة. ثم إن عبد القاهر وقف بتحليله عند البيتين الأوليين وغفل عن ارتباطهما بالبيت الثالث مع أن الثالث هو بيت القصيدة؛ لأن الأولين إذا أفلحا في الإثارة فسيكون للثالث مفعوله. كذلك فإن عبد القاهر أشار إلى تقديم الظرف «إذ» من دون أن يكشف عنا أفاده أو ما يمكن أن يغده هذا التقديم. ويلوح لنا أن مجيء «لو» هنا متبوعة بالظرف «إذ» وتقدير هذا الظرف على متعلقه « تكون» ثم اتباع «إذ» بأربع جمل استقررت معظم البيت الأول؛ كل ذلك من شأنه أن يجعل المتنقي منجنباً بل متنها لسماع ما يريد الشاعر أن يتحسّر عليه عبر الأداة «لو» التي أفادت هنا التمني أصلًا، حتى إذا وصل المتنقي إلى البيت الثاني كان حفيماً متأنراً بهذا الذي يتحسّر عليه الشاعر، ومن ثم لم يكن على الشاعر حرج إن هو طلب الغوث والنجد، وذلك ما كان منه في بيته الأخير.

ومن الأمثلة التي وقف عندها عبد القاهر واتضحت فيها المقارنة بين التركيب الشعري والتركيب النثري قول الشاعر:

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا	أَنْصَارَةَ بُو جَوْهِ كَالْدَنَاتِ بَرِّ
---	---

فقد لاحظ عبد القاهر أن طرفاً من جمال هذا البيت يرتد إلى ما فيه من استعارة، ولكنه رأى أن

^(١) دلائل الإعجاز، ص 86.

“هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخي في وضع الكلم من التقديم والتأخير، وتتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها”. وكان عبد القاهر أحسنُ بآن كلامه هذا لا يخلو من إجمال وعدم إفاغ، ولذا راح يبرهن على صحة دعواه ويقول: “وبن شكت فاغد إلى الجارين والظرف فازل كلامها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقال: سالت شعب الحمى بوجوه كالتنانير عليه حين دعا أنصاره، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلوة؟ وكيف تendum أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النسوة التي كنت تتجدها؟⁽¹⁾”. ولعل هذا الذي يقوله عبد القاهر يصب في معنى ما قاله الجاحظ من قبل وهو أن الشعر... متى حول نقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه لا كالكلام المنشئ.⁽²⁾

ويجد المرء عند ابن رشد إشارات مهمة إلى ما تسمى به العناصر التركيبية من إضفاء صفة الشعرية على الكلام، ويستعمل ابن رشد في هذا الشأن مصطلح "التغيير" ويتخذ من الكلام العادي أو القول الحقيقي منطقاً نحو الشعرية، وذلك إذ يرى أن القول الحقيقي إذا غير شعراً أو قوله شعرية، ووُجِد له فعل الشعر⁽³⁾. وحين يعرض ابن رشد الجملة التغييرات التي تصيب القول فيكون بها شعراً أو قولاً شعرياً يذكر منها الحذف والزيادة والنقصان والتقطيم والتأخير، وهي كلها مما يدخل في المستوى التركيبي، يقول: "أنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجنتها بهذه الحال [إي على نحو ما ذكر من التغيير] وما عدا من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط. والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة بابخراج القول غير مخرج العادة، مثل: القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقطيم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، وبالجملة: من المقابل إلى المقابل، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازاً⁽⁴⁾". ولا غرو أن يجعل ابن رشد ضرورة التغيير كلها مجازاً مادام أنَّ بين التغيير والمجاز نوعاً من المشاكلة المعنوية؛ إذ إن المجاز انتقال وفي الانتقال تغيير، والتغيير انتقال، أي أن فيه نوعاً من المجاز.

ويمكن أن يلحظ المرء بعد ذلك أن المباحث البلاعية الخاصة بهذا المستوى التركيبي قد تأصلت في التراث البلاغي بعد عبد القاهر، وصارت لها قواعد وأسس يمكن بها ضبط النصوص ورؤوها. لكنّ المرء يلحظ في الوقت نفسه أن هذا التراث قد نظر بعين الشك واليربة إلى ما يكون من تصرف ضمن ما سمي الرتبة المحفوظة، ومن هذا القبيل أن عَدِّ ابن الأثير كل تقدير في غير محله "معاذهلة" من مثل تقدير الصفة أو ما يتعلّق بها على الموصوف، وتقديم الصلة على الموصول وما سوي ذلك.

(١) دلائل الاعجاز، ص ٩٩.

الحمد لله ٧٥ / ١

⁽³⁾ تلخيص كتاب أرسطو طالب في الشعر، تتح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٧١، ص ١٤٩.

⁽⁴⁾ المصدر السابق، ص 101.

مثال ذلك قول الشاعر :

فَقَدْ وَالشَّكْ بَيْنَ لَى عَنَاء

فإنه قائم قوله: "بُو شِكْ فَرَاقِهِمْ" وهو معمول "يُصْبِحُ" و "يُصْبِحُ" صفة لصرد؛ فتمه على "صرد"، وذلك قبيح^(١).

ومن ذلك أيضاً تقديم خبر "كان" عليها في قوله:

فاصبحت بعد خط بھجنہا

،الأصل في هذا الست "فاصبحت بعد بحثها قفرأ، كان قلماً خطأ، سوّمها".

وربما يكون من وراء بعض ما سماه ابن الأثير وغيره "معاظلة" بعض غايات خفية يصعب اكتشافها بيسر، ولعل ابن الأثير أحسن بشيء من ذلك حين ذكر في سياق حديثه عن المعاظلة أن الفرزدق كان يكثر من التعاظل حتى كانه يقصد ذلك ويتعتمده⁽²⁾. وليس ذلك غريباً عليه وهو الذي وجّه إلى النحاة قوله الشهير: "عليَّ أن أقول، وعليكم أن تتحجوا"⁽³⁾. ونحن نحسب أن ملاحظة ابن الأثير يمكن أن تُتَّمِّي ويبْخَثَ عن السر من وراء هذه القصصية والتعمد، وهو باب من الدرس إن كان فات ابن الأثير خوضه فإنه لم يزل مفتوحاً للدارسين. وقد حاول إبراهيم أنيس مثلاً أن يجد تسويغاً ما لأحد أشهر آيات الفرزدق التي قيل إنها واقعة في التعقيد والمعاظلة وهو قوله:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مَلْكًا

قال: «الست ترى معي أن المعاني قد تزاحمت في ذهن الفرزدق، فتراحت الألفاظ واحتل بعضها ببعض، بينما الشاعر في شغل عنها، وقد تملكته العاطفة وسيطرت عليه الفكرة فلم يعبأ بنظام الكلمات على النحو المألف».⁽⁴⁾

وَمِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ تَبُدوُ لَنَا ثَمِينَةً فِي التَّبَيِّهِ عَلَى مَا تَمَتَّزُ بِهِ لِغَةُ الشِّعْرِ مِنَ النَّثْرِ فِي أُمْرِ التَّرْكِيبِ، فَقَدْ ذَكَرَ بِهِاءُ الدِّينِ السَّبْكِيِّ (ت 763 هـ) أَنَّ بَعْضَ مَا قَدْ يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالضَّعْفِ فِي الْكَلَامِ النَّثْرِيِّ قَدْ يُخْتَلِفُ حَالَهُ إِذَا مَا وُجِدَ فِي الشِّعْرِ فَيُغَدِّرُ قَوْيَاً وَفَصِيحَاً. وَقَدْ وَرَدَتْ هَذِهِ الإِشَارَةُ مِنَ السَّبْكِيِّ فِي سِيَاقِ نَقَاشِهِ لِلْخَطِيبِ الْقَزوِينِيِّ (ت 739 هـ) فِي تَضَعِيفِهِ عُودِ الضَّمِيرِ عَلَى مَتَّخِرِ لِفَاظِهِ وَرَتِبَةِ، وَهُنَا يَنْقُلُ السَّبْكِيُّ اخْتِلَافَ الْعُلَمَاءِ فِيهِ يَقُولُ: «وَقَدْ يُخْتَلِفُ فِي جُوازِ ذَلِكَ؛ فَالْجَمِيعُ عَلَى مُنْعِهِ، وَجَزِئُهُ أَهْلُ الْحَسَنِ وَالظَّرَفِ وَالْأَطْوَالِ، وَإِنْ جَنَّ، وَإِنْ مَالَكَ مُسْتَدِيلُنَّ بِقَوْلِهِ:

جزی ربه عنی عدی بن حاتم

⁽¹⁾ البال سائر، تug: أحمد الحروفي وربو طباعة، مكتبة الهيئة مصر القاهرة 1959-1962، ج 2 ص 227.

⁽²⁾ المثل السادس 229/2.

⁽³⁾ ابن قتيبة: *الشعر والشعراء*، تبع: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1966، ج ١، ص ٨٩.

⁽⁴⁾ من أسرار اللغة، ص 347.

ثم قال: «اعلم أن المصنف [أي القزويني] والشراح [أي شراح التلخیص] قالوا: إنما كان ضعيفاً لأن ذلك ممتنع عند الجمهور، ولا يجتمع القول بضعفه وكونه غير فصيح مع القول بامتناعه، فإن أرادوا أنه جائز ولكنه ضعيف لأن الأكثر على امتناعه... فلا يلزم من القول بجواز ما منعه الجمهور الاعتراف بضعفه، فربما ذهب ذاهب إلى جواز شيء مع فصاحته مع ذهاب غيره إلى امتناعه... وعليه اعتراض ثان وهو أن هذا على تقدير جوازه وضعفه ليس مثلاً صحيحاً، لأن هذا ليس ضعيفاً في الكلام... ثم ذلك الضعف ربما كان في النثر دون الشعر؛ لأن ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجازٍ فقد تقوى ما هو ضعيف، فعلى البیانِ أن يعتبر ذلك، فربما كان الشيء فصيحاً في الشعر غير فصيح في النثر»⁽¹⁾.

وهكذا نرى هنا محاولة للتمييز بين مستويين من اللغة. مستوى نثري وأخر شعري، وهما مستوياته بينهما تداخل واختلاف يجعل انتباط القواعد عليهم جميعاً أمراً محيراً، وهي حيرة عبر عنها المستشرق الألماني شيبتالر فدعا إلى ضرورة فصل الشعر عن النثر، عند التحدث عن بناء الجملة، ووضع قواعد لنظمها؛ لأنها ما دامت أية ظاهرة نحوية معينة لا تعرف إلا في الشعر فإنها لا تصلح ظاهرة عامة، تنطبق على النثر كذلك، ولكن شيبتالر لا يلبث أن يستدرك بأن «هناك صعوبة معينة، وهي أن بعض التعبيرات الشعرية قد انتقلت إلى النثر كذلك، ولا يمكن الفصل الحاد بين الشعر والنثر في ذلك»⁽²⁾. والحق أن هذه الدعوة إلى فصل الشعر عن النثر في بناء القواعد دعوة قديمة نجدها مثلاً عند أبي البركات الأنباري (ت 577هـ) حين قرر أن «الكلام به يحصل القانون دون الشعر»⁽³⁾. ولكن هذه دعوة بقيت من دون تطبيق.



■ المصادر:

- إعجاز القرآن، الباقلياني، دار المعارف بمصر (د.ت).
- الأفراط، السيوطي، ضبط وتعليق أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم، ط/، جروس بيروت 1988.
- الامتناع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، أحمد أمين وأحمد الزرين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939-1942.
- الإنصاف في مسائل الخلاف، تتح: محمد محبي الدين عبد الحميد، ط/، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1961.
- البرهان في علوم القرآن، تتح: يوسف المرعشلي ورفقته، ط/2، دار المعرفة، بيروت، 1994.
- البيان والتبيين، الجاحظ، تتح: عبد السلام هارون، ط/، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948.

⁽¹⁾ عرسوس الأفراح في شرح تلخیص المناج، طبع مع مختصر السعد التفتازاني على تلخیص المناج. المطبعة الأميرية بيروت 1317هـ/98-99.

⁽²⁾ عبد التواب، رمضان: فصول في فقه اللغة العربية، ط/2، مكتبة الحاجي القاهرة 1987، ص 157.

⁽³⁾ الإنصاف في مسائل الخلاف، تتح: محمد محبي الدين عبد الحميد، ط/، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة 1961، 12، 520.

- محمد شاكر، مطبعة المتنبي، القاهرة، د.ت.
- عروس الأفراح، طبع في مختصر السعد للتفاناني على تلخيص المقناح: المطبعة الأمورية، بولاق، ٣١٧هـ، فصول في فقه اللغة العربية، رمضان عبد التواب، ط٢، مكتبة الخانجي القاهرة، ١٩٨٧.
- الكتاب، سيفوه، تج: عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦.
- اللغة العربية، معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩.
- ما يجوز للشاعر في الضرورة، الفزان القبروني، تج: المنجي الكبجو، الدار التونسية للنشر ١٩٧١.
- المثل المسائر، ابن الأثير، تج: أحمد الحروفي وبيري طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٩.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة، تج: محمد فؤاد سزكين، ط٢، مكتبة الخانجي - دار الفكر - القاهرة ١٩٧٠.
- محاورات مع النثر العربي - سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٩٧.
- من أسرار اللغة، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.
- تلخيص كتاب لرسبو طاليس في الشعر، تج: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.
- الحيوان، الجاحظ، تج: عبد السلام هارون، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٨.
- خزانة الأدب، البنداري، تج: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧.
- الشخصيات، ابن جني، تج: محمد على النجار، دار الهوى للطباعة، بيروت، د.ت.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تعلق: محمود محمد شاكر، ط٢، مكتبة الخانجي القاهرة، ١٩٨٩.
- الرسالة الغراء، تج: ذكري مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣١.
- الرواية والاستشهاد باللغة، محمد العبد، عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٢.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تج: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦.
- الصناعتين، الصقرى، تج: علي البخارى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٥٢.
- الضرورة الشعرية في النحو العربي، محمد حماسة عبد اللطيف، ط٢، مكتبة دار العلوم، القاهرة د.ت.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، شرح محمود

التحامق في الشعر المملوكي

الدكتور محمد عبد القادر أشقر

ملخص البحث

هذا البحث ظاهرة شعرية بُرزت بوضوح في العصر المملوكي (648-923 م) هي التحامق، والتحامق سلوك إرادي يلجأ إليه الشاعر للتغيير عن همومه ومشكلاته بأسلوب مضحك، يسخر فيه من نفسه، وينزلها أسوأ منزلة، ليضحك الآخرين عليه، فيكسب من وراء ذلك مالاً وشهرة ومكانة.

وقد تناول الشعراء المتحامقون قضايا كثيرة في أشعارهم؛ كالحديث عن فقرهم وسوء أحوالهم وما يعانونه من إهمال وتنني منزلة في المجتمع، كما انتقدوا مجتمعهم وأهله انتقاداً ساخراً، وكشفوا كثيراً من مفاسده وخبابيه، مما يضيف إلى ما كتبه المؤرخون عن العصر المملوكي إضافات مهمة، وهذا ما جعل شعر التحامق وثيقة اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية.

ومما يزيد هذا البحث أهمية أن نماذجه محصورة في الشعر الفصيح فقط، وفي شعراء معروفين، حظهم من الشهرة آنذاك كبير.

وقد تناولت في هذا البحث أسباب بروز التحامق في الشعر العربي، من خلال مقدمة سريعة تكلمت فيها على شأنه وأشهر أعلامه في العصر العباسي، ثم أسلوبه في القول في أسباب بروزه في العصر المملوكي، وذكرت أهم الأهداف التي سعى الشعراء المتحامقون للوصول إليها، كما تحدثت عن موضوعات هذا الشعر وأهم سماته الفنية، وختمت البحث بالكلام على أهم النتائج التي توصلت إليها.

ومن أبرز نتائج البحث أنه تم تبيان دور التحامق في تشكيل وتأثر أدباء العصر المملوكي.

بهذا البيت الصريح العميق الدلالة يوضح (أبو العجل) - وهو شاعر مغمور عاش في بغداد في القرن الثالث الهجري - أسباب انتصاره عن العقل إلى الحماقة، في زمان حصل فيه اختلال في القيم

والمفاهيم، ولم يعد عقله قادرًا على أن يوصله إلى ما يريد من مال وجاه، فلجاً إلى الحماقة والاستخفاف بالعقل ليحصل على كل ما يريد، فامتلك المال، وبه امتلك الغلامان لخدمته، والبالغ لم يدركه، بعد أن كان لا يملك شيئاً يركبه سوى رجله! فما حق رفع وأي باطل وضع؟ ولماذا استخف هذا الشاعر بالعقل، ولجاً إلى الحماقة؟ فهو أحمق، لم أنه عاقل يدعى الحمق؟ ولماذا يدعى الحمق؟ أهناك أسباب موجبة لهذا الادعاء، أم أنه انحراف في السلوك؟ وهل هذا السلوك يخص عصرًا ومكانًا محددين، أم أنه موجود في كل عصر ومصر؟

وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من تعريف التحامق وتحديد معناه. التحامق لغة مأخوذة من "الحمق والحمق": أي قلة العقل.. وانحصار واستحقاق الرجل إذا فعل فعل الحمق.. وتحامق فلان إذا تكلف الحماقة..(2). وهذا يعني أن الحمق خلق طبع عليه بعض الناس، وهو غير التحامق، لأن المتحامق إنسان سوي العقل، وإنما يدعى الحماقة، وليس فيه، كأبي العجل الذي لم يكن أحمق، بل كان يتحامق ليكسب ما يريد.

ولم يكن هذا التحامق وليد عصر وزمن محددين، بل إنه وجد منذ وجد الظلم والاضطهاد، ومنذ أن وجد غنى وفقر. وهذا السلوك لم يكن من ميدنات الشاعر أبي العجل، بل سبقه إليه بعض الشعراء، وخلفه فيه آخرون، عرب وأعاجم؛ فمن سبقه إليه من الشعراء أبو دalamة (زند بن الجون 161هـ) وأبو الشعْفَقْ (مروان بن محمد 200هـ)، وهما من الموالي الفرس، ومن خلفه فيه أبو العيز (محمد بن أحمد 250هـ) وهو عربي عباسي ينتهي نسبه إلى العباس بن عبد المطلب، عم النبي عليه الصلاة والسلام، وكان شاعراً مطبوعاً صالح الشعر، وله شعر يغنى به، حتى إن أبا الفرج الأصفهاني أورد بعضاً منه في كتاب الأغاني(3)، ووصف أبا العيز فيه بأنه أديب فاضل، لكنه اضطر إلى التحامق بعد أن .. رأى الحماقة أتفق وأنفع له..(4). وقد عاد هذا التحامق عليه بالربح الكبير؛ إذ كسب بالحمق أضعاف ما كسبه كل شاعر كان في عصره بالجد، وتقى نقافة عظيماً، وكسب في أيام المتوكل مالاً جليلاً(5). وفي القرن الرابع الهجري برع هذا السلوك بوضوح أكبر عند شاعرين مشهورين أدارا معظم أشعارهما في العبث والمجون والتحامق، هما ابن حجاج (حسين بن أحمد 391هـ) وهو شاعر من الموالي الفرس، وأبن سكره الهاشمي العربي (محمد بن عبد الله 385هـ). وكان لنشاط الكلبة (التسلو) بأسلوب لا يخلو من الحيلة) في القرن الرابع الهجري وما بعده أثر كبير في تطور التحامق، فقد ذكر الهمذاني (398هـ) أسماء عدد من هؤلاء الشعراء والمكتفين، وذكر أطرافاً من أساليبهم في الاحتياج، وسوق بعضاً من أشعارهم التي تصور ذلك، ولا سيما أشعار الأحنف العكتري (358هـ). ولعل شخصية أبي الفتح الإسكندري - بطل مقامات الهمذاني - نموذج لهؤلاء المكتفين. وقد جاء على لسانه شعر يصف التحامق ويحتاج له، من مثل قوله في آخر المقامة الساسانية(6):

كما راه غشم
والعقل غائب ورؤم
حول اللسان حروم

هذا الزمان مثُلَّة
الْحَقْقَى فِيهِ مَكْبِرٌ
وَالْمَالُ طَرِيقٌ وَلَكُنْ

فالتحامق إذا سلوك مقصود، بداع التكسب، بعد أن أدرك الشاعر أن العقل صار غلاً في رقبة صاحبه، وأن الحق يُفتح له أبواب الرزق التي سُدّت في وجهه وفي وجوه العقلاء والفضلاء، فسلك هذا المسلك، مضحياً بكل امته وعفته، مضحكاً الناس عليه، متذلاًًّاً نفسه أسوأ منزلة.

وفي العصر المملوكي (648-923هـ) زادت حدة التحاقم، فبعد أن كان شعراء التحاقم الذين أشرنا إليهم في العصر العباسي من الشعراء الصغار، أو من لم يصبووا شهرة كبيرة صار كثيرون من الشعراء المتحاقمين في العصر المملوكي من كبار شعراء عصرهم، بشهادة كل من ترجم لهم أو تحدث عن أشعارهم، مما يعني أهمية هذا اللون من النظم ورواجه في العصر المملوكي حتى صار ظاهرة تستدعي الدرس والتفسير. فما الأسباب التي هيأت لذلك؟ من الصعب أن نرجع هذه الظاهرة إلى سبب واحد، بل لا بد من اجتماع عدد من الأسباب لتفسيرها. ويمكن الإشارة إلى أهمها، وهي:

١-كثرة الحروب الخارجية (ضد الروم والصلبيين والمغول) **والفتن الداخلية** (ثورات الخارجين على سلطة الخلافة، والطامعين فيها من الأمراء والتواب وغيرهم، وثورات الأعراب..)، وما نتج عن ذلك من احتلال الأمن، وانعدام الاستقرار، وانتشار الفقر، وانخفاض من الحاضر والمستقبل معاً، فاتجه الناس وجهات مختلفة؛ فنهم من تزهد وتتصوف، ومنهم من تعاجن وتحامق، ومنهم من امتهن اللصوصية والسرقة والاحتيال وقطع الطريق على الناس، ومنهم من اعتزل الدنيا والناس، ومنهم من هجر الأوطان..

2- فساد السياسة والإدارة، وتدنى مستوى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وكثرة ما أصاب البلد من كوارث طبيعية وأوبئة، فقد تسلط المالك على الحكم، وباتوا هم المتصارفين في مختلف أموره. ومن المعلوم أن المالك - ومعظمهم من الآتراك - لم تكن لديهم خبرة كافية في شؤون الحكم والإدارة، بل كانت لهم دراية تامة في شؤون الحرب. وما زاد الطين بلة تولى كثير منهم السلطة، وهم ضعاف صغار السن، حتى بلغ عدد السلاطين الصغار في العصر المملوكي سبعة عشر طفلاً، منهم ستة أطفال تتراوح أعمارهم بين الثانية والعشرة من العمر، وأحد عشر طفلاً بين العاشرة وال>sادسة عشرة، وامتدت سنوات حكمهم جميعاً قرابة نصف قرن"(7). فكيف سيدبر هؤلاء الصغار شؤون البلد وهم عاجزون عن تدبير شؤونهم هم؟ حتى إن بعضهم لم يكن قادرًا على التحكم في أمر طعامه، كالسلطان الناصر محمد بن قلاوون أعظم سلاطين المالك؛ إذ منع عنه أمراؤه - عندما كان صغيراً - بعض الأطعمة سنة 698هـ(8). لذا كان من الطبيعي أن يتحكم فيهم الأمراء والقادة والنواب والنساء، ويسيروهم كما يشاؤن. كما أن كثيراً من الحكام

وصل إلى الحكم عن طريق الاغتيالات والدسائس والمؤامرات، فتحولت عصورهم إلى ظلمة ودم وقمع.

ولم يكن وزراء أولئك الحكام وأمراؤهم وولاتهم أحسن حالاً منهم، بل كانوا امتداداً لهم، ينبهون ويسليون، متذمرين من مناصبهم ستاراً يحتمون بها. وكثير من هؤلاء لم يكن لهم خبرة كافية في الإدارة والسياسة، بل إن كثيراً منهم كان أمياً، ومنهم من انتقل إلى منصبه من حرفة؛ فكثير الوزراء والولاة من كانوا يعملون طباخين ونجارين ولحامين وفلاحين ومهربين وقادمين وحلاقين وحلوانيه(9). وقد توصل هؤلاء إلى مناصبهم عن طريق الرشوة والمال والقتل والدسائس. ولما كان بقاوهم في مناصبهم مرهوناً بما يدفعونه للسلطان وغيره من مال، وما يقدمونه له من ولاء غير مشروع كان لا بد لهم من أن يظلموا الناس نيساخروا منهم المال الذي سيعينهم في أمورهم تلك، ولو كان ذلك على حساب العدل والدين والأخلاق.

وكان الشعراء ضمير الأمة الحي، يستشعرون المصيبة قبل وقوعها، ويبصرون مواطن النقص والخطر والشر، وينبهون عليها، منتقدين ساخرين(10). وقد سخر الشعراء والعامة من هؤلاء الفاسدين، وأطلقوا عليهم القاباً طريفة، تقصّح عن ضيق الناس بهم؛ فقد أطلقوا لقب (الفول المقرّ) على الأمير (قطلوبغا الفخري) مقدّم الجيوش الشامية، ولقب (فار السقوف) على محتب مصر الشريف ناصر الدين، لأنّه كان يسترزق السمع في الأسواق، ويلاحق الباعة ظلاماً، ولقب (حمض أحضر) على نائب الشام (طاشمُر التنري)، يشيرون بذلك إلى ما كانت عليه نفسه من تقلب وتلّون. ومن العلوم أن الحفص الأخضر له قيلان(11).

لذا كان الناس يظهرون فرحتهم وسماتهم بعزل هؤلاء الظالمين أو معاقبتهم، كما حدث للأمير علم الدين سنجر الشجاعي (693هـ) وزير الناصر محمد بن قلاون؛ فقد كان هذا الوزير سيئ السيرة، كثير الظلم، طموحاً حتى شتم نفسه بما فوق الوزارة، فكان في ذلك حتفه وقتلته(12). وقد فرح الناس بذلك؛ إذ حمل رأسه وطيف به على أبواب الناس ولا سيما الأقباط، فتسابقاً في لطمه باليد والحزاء، حتى بلغت اللطمة على وجهه بالمداد نصفاً، والنبلة عليه درهماً(13). وقيل في الشمائة بـ شعر كثير(14).

وكان الناس يرجون خيراً في القائم الجديد من هؤلاء الحكام، فلعله يكون أفضل من القديم السراحل، لكن آمالهم سرعان ما تذهب أدراج الرياح، وإذا الظالم هو الظالم، ودولة الظلم هي دولة الظلم، كما يقول أبو شامة المقدسي (665هـ)(15):

كُلَّمَا قَلَّتْ دُولَةُ الْحَاكِمِ الْجَا

وقد تضرر الفلاحون كثيراً من سوء إدارة البلاد، ومن كثرة الكوارث الطبيعية - من فيضانات وزلازل وقلة أمطار.. - وما نتج عنها من أوبئة وغلاء ومجاعات، فهجروا الريف إلى المدن، لعلهم يجدون ما يسد الرمق، فأهللت الأرض، وقلّت الأيدي العاملة في الريف، وزاد عدد العاطلين عن العمل في المدن، فكثُر التسول والتشرد واللصوصية. وهجر آخرون البلاد إلى غيرها لشدة فقرهم،

وللبحث عن مصدر جديد للرزق. وقد وصف هذا الوضع أبو الطيب المتنبي، وهو أديب فاضل، ترك القاهرة بعد الغلاء الشديد الذي حل بها عام 695هـ فائلاً: "وَجَدَتْ بِالقَاهِرَةِ رَغْفِينَ مَا خَرَجَتْ مِنْهَا" (16)، في حين تحول كثير من هؤلاء المشردين وال فلاحين إلى السرقة وقطع الطريق، مما دعا الحكومة إلى المناداة بين حين وآخر بخروج أهل الريف من القاهرة، وعودتهم إلى بلادهم. ولكن لم يُفلِّ بمثل هذه الأوامر (17). وفي هذه المجاعات أكل الناس كل شيء، مما يؤكِّل ومما لا يُوكِّل؛ فأكلوا المينة والكلاب والقطط، بل إن بعضهم أكل بعضًا!! (18) مما جعل عدد سكان مصر في العصر المملوكي في تناقص مستمر، .. من ثمانية ملايين إلى قرابة ثلاثة ملايين (19) في نهاية حكم المماليك.

وانتشر الفساد في مختلف إدارات البلاد، وكثُرت الرشا، وصار كثير من الوظائف الكبيرة والصغرى مرهوناً بما يدفعه المرء من رشاً في سبيلها؛ ففي سنة 746هـ "اشتهر أخذ البراطيل للسلطان، فقصده كل أحد لطلب الإقطاعات والرزق والرواتب" (20). وقد وقفت الدولة موقفاً غريباً من هذه الرشا، فلم تمنعها، بل عملت على تنظيمها، فأخذت ديواناً لها سمّه "ديوان البذل" أي ديوان البراطيل (21)، مهمته تنظيم الرشوة وتوصيلها إلى أصحابها؛ إذ يأتي الطامع في المنصب إلى هذا الديوان، ويعرض مسألته، وينظر لعلم مبلغ المال الذي يجب أن يدفعه لقاء ذلك المنصب.

وامتد سيل الرشا حتى وصل القضاة، وكثير تعيين القضاة عن طريقها، وتسابق بعض القضاة في دفع الرشا؛ ففي سنة 911هـ تولى القاضي جمال الدين القششندى قضاة الشافعية بمصر وكان قد سعى فيها بثلاثة آلاف دينار، ثم سعى عليه ابن التقيب بخمسة آلاف دينار! (22). وقد تحدث قاضٍ شاعر هو ابن الورزى (عمر بن مطر) (749هـ) عن فساد القضاة في زمانه من خلال عدد من القضاة، سمي أحدهم، وأسهب في الحديث عنهـ في مقامة طويلةـ وعن وسائله غير المشروعة في الوصول إلى منصبه، وفي ظلمه للناس (23). وهذا يعني أن على صاحب المنصب أن يجمع ما يستطيع من مال ليسترد ما كان قد دفعه من رشوة لتولي ذلك المنصب، أو ليضمن بقاءه فيه، لأن الطامعين كثيرون، وقد يأتي من يدفع أكثر منه فيأخذ منه منصبه (24). ومن ما هنا كثُر تغيير الولاة والقضاة والحكام والوزراء كثرة لافتة للنظر، وبعضهم لم يمض إلا شهراً في ولايته أو يوماً واحداً (25)، مما أدى إلى انتشار الظلم وضياع الحق والعدل. صحيح أن عدداً من القضاة ظل متمسكاً بدينه وأخلاقه، فلم يسع خلف القضاة لفساد الحكام، وخشيته من ألا يقيم حدود الله، ففضل لزوم بيته على أن يخسر دينه، لكن هؤلاء كانوا قلة، ولقوا من بعض الحكام الفاسدين أسوأ معاملة؛ فقد ضرب جماعة من السُّلَفَ على أن يُلْوُنَ القضاة، فأُلْوُنُوا، وسُمِّرَ بابُ علىَّ بن خيزران مدة. وما ذاك إلا لأنهم يخشون ألا يقيموا فيه الحق لفساد الزمان (26)، ومنهم من أُودع السجن لجهره بكلمة الحق أمام بعض الحكام الفاسدين (27).

ومما زاد الأمور سوءاً تناقض كثير من الحكام عن معالجة ما يصيب البلاد من كوارث وأوبئة وغلاء، فلم يفكروا كثيراً في إيجاد طرائق نافعة تحد من جبروت الطبيعة، وتفقد عائقاً أمام النكسات

الاقتصادية المتالية، بل انحصرت أفعالهم في دعوة الناس إلى التضرع لله كي يرفع عنهم ما أصابهم، أو في توزيع بعضهم على الوزراء والأمراء لاطعامهم، أو في تحويل أهل الذمة ما أصاب المسلمين من مصائب بسبب فساد أهل الذمة وشربهم للخمور.. بل إن كثيراً من الرؤساء والحكام كانوا يهربون من البلاد إلى الأرياف البعيدة منتظرين جلاء الغمة، فيفسحون المجال بذلك للعامة واللصوص لإحداث الشغب والفوضى والسرقة، فإذا هدأت الأمور رجع أكثر الرؤساء إلى القاهرة”(28)، وكثيرهم غير معندين بما يجري للناس.

3- تدني منزلة الشعر والشعراء: فقد ابتدأ كثير من الحكام المماليك عن الشعراء لانشغالهم بأمور الدفاع عن البلاد ضد الصليبيين والمغول، أو لانصرافهم إلى القضاء على الفتن السياسية التي كانت تحدث في قصورهم، وهي فتن كان يقودها أمراء وزراء طامعون في الحكم، ضربوا صحفاً عن مصالح البلاد والعباد، منصرين إلى الدسائس والمؤامرات، أو لعجمة كثير من الحكام المماليك، ولا سيما الذين جلوا إلى السلطة كباراً كالسلطان قلاوون مثلاً، فقد كان قليل الكلام بالعربي”(29)، وكان الأمير قجماس - وهو أمير منه، ومقدم ألف بالديار المصرية - لا يُحسن يتلفظ بالشهادتين، فكان مياشراً لقطاعه يدخلون إليه مع أرباب وظائفه فيجدون التقى يعلمه الشهادة وقراءة الفاتحة، وهو كالتيين بين يدي التقى”(30). وقد وجد أمثال قلاوون اللغة العربية صعبة عليهم، فأقلوا على الشعراء العاميين، لقرب لغتهم من أفهامهم. ومن هؤلاء الفلسطينيين من كان يأنف الاجتماع بالشعراء، كالظاهر بيبرس مثلاً؛ إذ رفض أن يجتمع بالشاعر البوصيري (محمد بن سعيد 695هـ) قائلاً: لو كنت أجتمع بشاعر لاجتمعت به”(31)، على الرغم من شهرة البوصيري، ومن امتداحه لبيبرس نفسه بقصيدة طويلة ذكر فيها ورمه وحرصه على الدين من خلال تعقبه لشاربي الخمر.

وهنالك خبر مهم يدل على تدني منزلة الشعر والشعراء في العصر المملوكي تدنياً خطيراً؛ إذ كان الشعراء يأخذون أعطيائهم من مال الصدقات، وكان الشعر وجة من وجوه البر، وكان الشاعر متسول أو ممن يستحق الصدقة! وقد أوكل قاضي مصر بذلك، فكان يوقف الصدقات أو يرسلها على هواه؛ فقد أمر بقطع أرزاق الشعراء في إحدى السنوات، واستثنى من بينهم الشاعر أبي الحسين الجزار (679هـ)، مما كان من الشاعر ابن تولو المصري (685هـ) إلا أن هجاه وهجاً أبا الحسين الجزار، جاعلاً من القاضي تيساً. ومن المعلوم أن التيس يخاف الجزار”(32):

**تَقْدِيمُ الْقَاضِي لِتَنْوِيهِ
بِقَطْعِ رِزْقِ السَّبَرِ وَالْفَاجِرِ
وَوَقْرَ الْجَزَارِ مِنْ بَيْنِهِمْ
فَاغْجَبَ لِلْطَّفِلِ التَّيْسِ بِالْجَازِيرِ**

وقد صور الشاعر ابن نباتة المصري (محمد بن محمد 768هـ) حال الشعراء في زمانه من خلال الكلام على معاناته، فهو يسعى بين أبواب المدودين، حتى خفت طحاله لطول السعي، ولكن بلا طائل. فما نفع الغزل والعشق والمديح، والشاعر جائع بلا عمل أو كسب؟(33)

قف واستمع عن سيرةِ البطلِ
مَا زَمَانُ الْعُشْقِ وَالْأَغْزَالِ
أَسْعَى لِغَنْرِ أَبِيكَ سَفِيْ ظِلَالِ
قَدْ خَفَّ مِنْ طَوْلِ الْمَسِيرِ طَحَالِ

يا سائلي بدمشقَ عنِ الْحَوَالِيِّ
وَدَعَ استماعَ تَغَرُّبِي وَتَعْشُقِي
طَوْلُ النَّهَارِ لِبَابِ ذَا مِنْ بَابِ ذَا
لَا حَظَّلِي فِي ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ
وَمَا سَاعَدَ عَلَى تَدْنِي مَنْزَلَةِ الشِّعْرِ كَثْرَةُ الشِّعْرِ، وَجَرِيَانُ الشِّعْرِ عَلَى كُلِّ لِسَانٍ، مَا قَلَّ عَدْ
الْمَدْحُوِينَ مِنْ غَيْرِ الشِّعْرِ، فَمَنْ سَيْمَدْحُ الشِّاعِرُ؟ وَإِنَّهُ لِأَمْرِ مَضْحُكِ مُبِيكِ فِي أَنْ لَنْ يَتَابَ الشِّاعِرُ
عَلَى مَدِيْجِهِ بِمَدِيْجِ بَدْلِ الْعَطَاءِ، فَتَرَدَّ بِضَاعَتِهِ إِلَيْهِ، كَمَا حَصَلَ لِلشِّاعِرِ سَرَاجِ الدِّينِ الْوَرَاقِ (695هـ) :

وَعَوْضَنِي عَلَى شِعْرِي بِشِعْرِ
وَلَسْتُ أَوْفَهُ فِيمَا أَنْتَاهِ
وَجَازَى بِالْمَحَالِ عَلَى الْمَحَالِ
لَعَادَتِهِ قَدِيمًا بِالْبِدَالِ

وَمِنْ هَذَا لَمْ يَعْدَ الشِّعْرُ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَفْخَرُ الْمَرْءُ بِهَا، بَعْدَ أَنْ كَانَتِ الْقَبَائلُ الْعَرَبِيَّةُ فِي
الْمَاضِي ثَانِيَةً إِلَى الْقَبِيلَةِ الَّتِي نَبَغَ فِيهَا شَاعِرٌ لِتَهْنِئَهَا بِشَاعِرِهَا. وَقَدْ عَيْرَ الشِّاعِرُ مُجَاهِدُ بْنُ سَلَيْمانَ
الْخِيَاطَ (672هـ) الشِّاعِرَ الْجَزَارَ بِالشِّعْرِ، وَنَهَا عَنِ الْاقْتِخَارِ بِهِ، فَقَاتَلَهُ (35):

أَبَا الْحَسَنِينَ تَادَبْ
مَا الْفَخْرُ بِالشِّعْرِ فَخَرْ

وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ - وَالْحَالُ هَذِهِ - أَنْ يَغْرِضُ النَّاسُ عَنْ قُولِ الشِّعْرِ، وَأَنْ يُوصِيَ الْمُتَقَدِّمُ الْمُتَأَخِّرَ،
وَالْوَالِدُ الْوَلَدَ بِتَرَكِهِ، لِأَنَّهُ يَرِيقُ مَاءَ وَجْهِ صَاحِبِهِ عَلَى أَبْوَابِ الْمَدْحُوِينَ، وَيَحْطُّ مِنْ قَدْرِهِ بِلَا طَائِلٍ،
فَلَوْلَا عِلْمُ الْأَبْ (أَبِنِ الْوَرَاقِ) لَحَطَ الشِّعْرَ مِنْ قَدْرِهِ كَمَا يَقُولُ (36):

بَتَّى إِيَّاكَ وَنَظَمَ الشِّعْرِ
وَاللهِ لَوْلَا شَهْرَتِي وَذَكَرِي
فَبَاتَهُ بِالْعَلْمَاءِ يُزَرِّي
بِالْعِلْمِ كَانَ الشِّعْرُ خَطُّ قَذْرِي

وَنَتْرِيْجَةً لِكُلِّ ذَلِكَ اتَّجَهَ كَثِيرٌ مِنَ الشِّعْرَاءِ إِلَى الْحِرْفِ الْيَدِوِيِّ لِيُكْسِبُوا مِنْهَا مَا يَقْيمُ أَوْدَهُمْ،
وَيَصُونُ مَاءَ وَجْهِهِمْ مِنَ الذَّلِّ وَالْهُوَانِ، فَبِرَزَتْ طَائِفَةٌ كَبِيرَةٌ مِنَ الشِّعْرَاءِ عَرَفُوا بِأَصْحَابِ الْحِرْفِ،
كَانَ مِنْهُمُ الشِّاعِرُ أَبُو الْحَسِينِ (الْجَزَارُ)، وَالشِّاعِرُ سَرَاجُ الدِّينِ (الْوَرَاقُ)، وَالشِّاعِرُ نَصِيرُ الدِّينِ
(الْحَمَامِيُّ)، وَالشِّاعِرُ أَبُنْ دَانِيَالِ (الْكَخَالُ).. وَقَدْ امْتَدَّ هُولَاءِ الشِّعْرَاءِ حِرْفَهُمْ كَثِيرًا، وَبَيْنُوا فَضْلَهُمْ
عَلَيْهِمْ؛ فَهِيَ الَّتِي صَانَتْ وَجْهَهُمْ مِنَ التَّنَزُّلِ لِلْمَدْحُوِينِ اللَّنَامِ، وَصَارَتْ هَذِهِ الْحِرْفَ أَفْضَلُ عِنْدَهُمْ
مِنْ حِرْفَةِ الشِّعْرِ، كَمَا يَقُولُ أَبُو الْحَسِينِ الْجَزَارُ مُمْتَحَنًا حِرْفَهُ الَّتِي جَعَلَهُ صَاحِبُ فَضْلٍ عَلَى
الْكَلَابِ. بَعْدَ أَنْ كَانَ يَتَنَلَّ بِشَعْرِهِ لِلْمَدْحُوِينِ الَّذِينَ صَارُوا فِي نَظَرِهِ كَالْكَلَابِ (37):

لَا تَعْبَرِي بِصُنْعَةِ الْفَصَّابِ
كَانَ فَضْلِي عَلَى الْكَلَابِ فَمَذَّ صِرِ
فَهِيَ أَذَكَى مِنْ عَنْبَرِ الْأَدَابِ
تَأْبِيَا رَجَوْتُ فَضْلَ الْكَلَابِ

لكن الفساد الاقتصادي الحق البوار بكثير من الحرف، فقل ما بآيدي الناس من مال، مما أثر سلباً في نشاط تلك الحرف، فهجرها أصحابها، وتحولوا عنها إلى السرقة واللصوصية، ومن كابر منهم وبقي محافظاً على حرفه كان عرضة للقرف الشديد، وللسربة من الآخرين. وقد صور أبو الحسين الجزار متابعيه في حرفه التي امتحنها من قبل، وبين كсадها؛ فهو قصاب لكنه غير قادر على أكل اللحم الذي يبيعه للناس، وليس له منه إلا توسيخ الثياب والراححة الكريهة، وكأنه يشبه كلبه في ذلك(38):

أصبحت منها مُقدمة القلب
طُوئِل اكتسابي ذنباً بلا ذنبٍ
أنسال منه العشا فما ذنبي
كأنني في جزاري كليبي

لذا فليس له من نصيب الجزار إلا الاسم، فاضطر إلى شم اللحم بدلاً من تذوقه كما يقول(39):
أعرف ماراحنة اللحم
تقىفت من ذلك بالاسم
عن استذاذ الطفعم بالششم

حسبي حِرافاً بحرقتي حَسْبِي
مُؤسخُ الثوبِ والصَّحِيفَةِ مِنْ
أعْمَلِ فِي اللَّحْمِ لِلْعِشَاءِ وَلَا
خَلْفَوَادِي وَلِي فِيمْ وَسْخِ
لذا فليس له من نصيب الجزار إلا الاسم، فأضطر إلى شم اللحم بدلاً من تذوقه كما يقول(39):
أصبحت لحاماً وفي البيت لا
وليس حظي منه إلا اسمه
واعتنقت من فقري ومن فاقتي

4- إقبال العامة على هذا اللون من النظم، وتشجيعهم لأصحابه: لما فيه من طرافة، ولأنهم رأوا فيه صدى لأحوالهم، وتفقساً عما يتعلّج في صدورهم. ولو لا هذا الإقبال وذاك التشجيع لما أكثر الشعراء من النظم في التحاقم، حتى وصل إلينا منه هذا القدر الكبير، عدا ما ضاع منه في الطريق. لكن هذا الإقبال يشير أيضاً إلى تردُّ في الذوق العام، وإنقلاب كبير في المفاهيم والقيم، وتحول في التعبير عن الغضب من الفعل إلى القول، ومن الجد إلى الهزل.

5- اعتقاد الشعراء أنهم يجددون: بعد أن وقَر في أذهانهم أن الشعراء القدامى سبقوهم إلى شريف المعنى ورائق اللفظ، فلا بأس أن يقولوا الشعر في موضوعات لم يتكلّم الشعراء القدامى فيها كثيراً. ومن المعلوم أن عقدة تفوق القديم وحرمنه وتقيسه أشياء ظلت قوية وراسخة في أذهان المتأخرین في كل عصر، ولا سيما العصر المملوكي، فهم يسعون إلى مجاراة القديم، ويرغبون في التفوق عليه في آن، على الرغم من احترامهم له، ليثبتوا لأنفسهم ولغيرهم أنهم جديرون بالتقدم والفضل، وأن القدامى ليسوا أفضل منهم.

6- ميل الشاعر نفسه إلى الدعاية والسخرية من كل شيء حتى من نفسه: وهذه الخصلة استعداد فطري عند بعض الناس، وطبع فيهم دون غيرهم، كما نجد خلافها في الآخرين أيضاً. وهذا الاستعداد يجعل صاحبه يسرّ من كل شيء يحيط به، فإن لم يجد ما يسرّ منه سخر من نفسه. ويبدو أن هذا الميل إلى السخرية كان واضحاً، وما يزال، عند الشعب المصري - لأسباب كثيرة

خارجية عن إطار هذا البحث- أكثر من غيره من الشعوب، فمعظم الشعراء المתחامقين في العصر المملوكي، كان من مصر.

وقد نتج عن كل ما تقدم ذكره من أسباب بروز التماقق في الشعر العربي في العصر المملوكي اختلال كبير في القيم والمفاهيم، فلم تعد قيم الشرف والعفة والصدق والخلق الكريم.. قادره على الصمود في وجه مختلفات الظلم والاستبداد كالفقر والتشرد والمرض والخوف.. ومن تمك ب تلك القيم النبيلة عاش حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الأموات والمضطهدين، لأن ميزان المجتمع أصابه اختلال كبير، وصارت كفته لا ترجع إلا لذوي المال والسلطان، حتى لو أخطؤوا. كما حصل اختلاف واسع في السلوك ووجهات النظر بين الناس ولا سيما الشعراء تجاه ترددي الأحوال تلك؛ فمنهم من كره حياته ما دامت على هذه الوتيرة من الفقر والإهمال وسوء الحال، على الرغم من علو همته وذبوع فضله، وتمنى أن يكون جاهلاً، لأن تعلمه لم يجلب له إلا التعب والهم، كما يقول قاضي القضاة الشافعي بمصر ابن دقيق العيد (محمد بن علي 702هـ):

سحاب فكري لا يزال هامياً
قد تعيثني همتي وفطنتي
وليل همسي لا أراه راحلا
فليتني كنت مهوناً جاهلا

وأست唿بون آخرؤن خصالاً أخلاقية ذئمة كالنفاق والرياء، بدلاً من الصدق والاستقامة. بل دافعوا عن تلك الخصال، والتمسوا لها الحجج، ورأوا أنها خصال لا يعب عليها المرء في زمان السوء، بل لا بد منها فيه. وبذا انعكست القيم، وصار الخلق المدحوب مذموماً، والمذموم مدحوباً، كما يقول الشاعر محمد بن رضوان المعروف بالشريف الناسخ (671هـ) دافع عن النفاق(41):

يَا مَنْ يَعِبُّ تَلُوْسِي
إِنَّ السَّمَاءَ إِذَا تَلَوْسَ

ولزم آخرون ببيتهم بعد أن اعتزلوا الناس، لأنهم لم يروا فيهم إلا النفاق والكذب، فلعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً، كما يقول محمد بن علي الحلبـي (666هـ):

ولما رأيت الناس أصبح ودهم
ونزهت نفسي ثم قلت لها أصبرى
نفاقاً ومتناً ما تدعى منزلى
الآن كل شيء لا محالة يتجلب

وتزهد بعض الناس ولبسوا الصوف الخشن والملابس البالية اضطراراً لا اختياراً بسبب الفقر الشديد، وكأنهم من فقراء الصوفية، لكن شيخهم لم يكن فقيراً مثهم، بل كان القائد المغولي (غازان) الذي دخل دمشق فاتحاً عام 698هـ، فزاد بظلمه في فقر الناس وشردهم (43):

ما لبست الصوف من عيـث
إنه زئـي لمـن هوـمن

ودعا عدد من الشعراء إلى العمل، وإلى ترك قول الشعر. صحيح أن قول الشعر شيء هين يريح صاحبه من بذل الجهد، لكنه لا يجلب له مع تلك الراحة إلا الذل والهوان (44):

دَعْ الْهُوَىٰ نَىٰ وَتَنْصِيبَ وَاتَّسِيبَ
وَكُنْ عَنِ الرَّاحَةِ فِي مَفْزِيلِ
فَالصُّفْفُ مُوجَوْدٌ مَعَ الرَّاحَةِ
فُرِزَتْ بِالْجَهَلِ مِثْلًا فَازَ بِالْحَلْمِ وَفِي الصُّنَانِيِّ الْبَاتِيَّاسِيِّ

· ومنهم من ثم العقل ودعا إلى التحامق والجهل، فيهما الرزق والفوز، كقول أبي الحسين الجزار (45):

ورأى ابن دانيال (710هـ) أن العقل سبب كل نقص أصحابه، وأنه قيد في رقبته، وكان الرزق للحقى والجهلة، وليس للعقلاء نصيب فيه، فعاش حياته مستخفاً بالعقل، ساخراً من نفسه ومن كل شيء حوله (46):

وَصَبَرْنَا وَالصَّبَرُ مُرُّ الْمَذَاقِ
فَاضْلًا عَنْدَ قِسْمَةِ الْأَرْزَاقِ
وَدَعَا إِلَى تَنْضِيلِ صَحَّةِ الْحَيَوَانَاتِ - وَلَا سِيمَا الْكَلَابِ - عَلَى صَحَّةِ النَّاسِ، لَأَنَّهَا وَفَيَةٌ وَلَا تَغْدِرُ بِصَاحِبِهَا، وَتَدَافِعُ عَنْهُ وَقْتَ الشَّدَّةِ، وَتَحْرِسُهُ مِنْ أَعْدَائِهِ إِنْ نَامَ، عَلَى عَكْسِ بَعْضِ النَّاسِ الَّذِينَ
صَارُوا غَادِيرِينَ، لَا يُؤْمِنُ جَانِيهِمْ (47):

وَمَنْ لِي بِأَمْثَالِهَا فِي صِحَّابِيِّ
وَذَبٌْ عَنِ الْخَيْلِ عَنْدَ الضَّرَابِ
وَتَحْرُسْنِي مِنْ ضَوَارِيِّ الْذَّنَابِ
عَلَى بَعْضِ قَوْمٍ مَشَوْا بِالثَّيَابِ
وَلَكِنْ لِمَاذَا كَانَ الشَّاعِرُ الْعَاقِلُ يَتَحَمَّقُ؟ وَمَا الْهَدْفُ مِنْ وَرَاءِ إِلْغَاءِ الْعَقْلِ وَإِخْتِيَارِ الْحَمَّاقَةِ؟
هُنَالِكَ عَدَةُ أَهَدَافٍ يُمْكِنُ اسْتِخْرَاجُهَا مِنَ الشِّعْرِ الْكَثِيرِ الَّذِي خَلَفَهُ أُولَئِكَ الشَّعْرَاءُ، أَهْمَاهَا:

1-النكسـ: أشار الشاعر أبو العجلـ كما مرـ بـناـ إلى هذا الهدف بوضوح، فقد صـيـرـ تحـماـقـ له بـغـالـاـ وـغـلـمـةـ بـعـدـ أـنـ كـانـ لـاـ يـمـلـكـ شـيـئـاـ كـماـ يـقـولـ. وقد رأـيـ كـثـيرـ منـ الشـعـرـاءـ فـيـ العـصـرـ المـعـلوـكـيـ أـنـ إـلـزـامـ الـذـيـ اـخـتـلـتـ فـيـ الـقـيـمـ وـالـمـفـاهـيمـ لـلـأـسـبـابـ الـتـيـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـاـ لـيـسـ زـمـانـ الـعـقـلـ، فـكـلـ ماـ فـيـ يـنـاقـضـ الـعـقـلـ، أـوـ عـلـىـ أـقـلـ تـقـديرـ لـاـ يـخـضـعـ لـمـقـايـيسـ الـعـقـلـ وـأـحـكـامـهـ، وـلـوـ كـانـ يـخـضـعـ لـعـقـلـ لـمـاـ نـالـهـ مـنـ فـقـرـ وـإـهـمـاـ، وـرـأـواـ أـيـضـاـ أـنـ السـخـرـيـةـ مـنـ النـفـسـ تـجـعـلـ الـآخـرـينـ يـضـحـكـونـ، وـلـاـ سـيـماـ الـمـدـوـحـينـ. وـهـذـاـ الضـحـكـ فـاتـحةـ الرـضاـ وـالـقـبـولـ. وـمـاـذـاـ يـرـيدـ الشـاعـرـ الـمـنـكـسـ بـشـعـرـ أـكـثـرـ مـنـ أـنـ يـرـضـيـ الـمـدـوـحـ عـنـهـ وـيـثـبـيـهـ عـلـىـ شـعـرـهـ، مـهـمـاـ كـانـتـ طـبـيـعـةـ هـذـاـ الشـعـرـ، وـصـورـةـ صـاحـبـهـ فـيـ

نظر المدوح؟ وهذا الفهم خطير جداً، لأنّه يجعل العلاقة بين الشاعر والمدوح علاقة مادية تقوم على التنزيل والخصوص والتبعية، وتلغي شخصية الشاعر لتخل محلها شخصية المدوح برغباتها المختلفة. وليس الأمر كذلك، لكن الشعراء المתחامقين هانت أنفسهم عليهم في سبيل الوصول إلى العطاء الذي سيؤمن لهم ولأولادهم ما يحتاجون إليه في يومهم من قوت ولباس وغير ذلك، ورأوا أنه ليس هناك فرق بين أسلوب وأخر ما دامت النتيجة واحدة في النهاية وهي العطاء. وفي الشعر العربي القديم - ولا سيما العباسي - نماذج شعرية تعتمد على التحامق، استقاد أصحابها - الذين سبق ذكرهم - أمواطائلة، فلماذا لا يحاكيهم الشعراء في العصر المملوكي، ويجعلونهم قدواتهم الحسنة؟

والشعر الذي قبل من أجل التكسب كثير، لا يكاد يخلو منه ديوان شاعر، صغير أو كبير، لكننا لا نريد من شعر التكسب إلا ما جاء منه على أسلوب التحامق. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يخاطب مدوحه جمال الدين بن مطروح (649هـ)، متذلاً له، جاعلاً من نفسه (عبدًا مملوكًا) له، واصفاً سوء حاله في فصل الشتاء الذي فصل عظامه، فيما كالميت المنبوش من قبره، لأنّه ليس لديه ما يدفع عنه شر البرد سوى لحافٍ بال. ومن هاهنا يصير لهذا العبد المملوكي حق وحرمة عند مدوحه كما يقول (48):

فَعَلَى الْمَوْلَى وَحْرَنْمَة
لَا يُطْبِقُ الْآنَ كَثْنَمَه
هَجَمَّةٌ مِنْ بَعْدِ هَجَمَه
صَنَلَ هَذَا الْفَضْلُ عَظَمَه
مَحَّاتِ الْأَيَّامِ رَسَمَه
رَاهَ مَا تَنَقَّلَنَ رَذْمَه
فِي بَقَايَا الْقَطْنِ رَمَه

بِاِجْمَالِ الدِّينِ لِي حَقَّ
وَبِمَلْوِكِكَ هَمَّ
هَجَمَ الْبَرْدُ عَلَيْهِ
لَا تَسْلُ عَنْهُ فَقَدْ فَصَنَ
وَلَيْهِ اِثْرُ لَحَافٍ
مَاتَ بَرْدًا وَالَّذِي وَ
فَهَوَ اِذْ يَنْجُشُ مَنَه

والبوصيري يخاطب مدوحه بـ(مولاد)، ويشكو إليه سوء حاله مع عياله بقوله:
بِاِيَّهَا الْمَوْلَى الْوَزِيرُ الَّذِي
إِلَيْكَ نَشَكُو حَلَانَا إِنَّا

وبعد أن يصف سوء أحوال عياله وحاجتهم إلى الطعام يصف شجاراً مضحكاً دار بينه وبين زوجته، وقد انتهى هذا الشجار بأن ضربته زوجته على رأسه بأجرة، بعد أن أسمعته ما لا يليق به سماعه من كلام سيئ. وقد حدث الشجار بسبب فقره، ولأنّ ابنته زوجته لا تطيقه، فأوغرت صدر ابنته عليه، وشجعتها على الاستهانة به وتحقيره، ولو وصل الأمر إلى حد الطلاق. فمن كانت حالة البوصيري فله حق على مدوحه في أن ينظر في أمر مساعدته كما يقول (49):

والأخت في الفيزة كالضئرة
وصيرها مني على العشرة
كذا مع الأزواج يا غرفة
تذلّف منك ولا فتره
أو انتقليها شعرة شعره
فإن زوجي عنده ضجره
طلقني قالت لها بفره
فجاعت الزوجة محتره
فاسقطت رأسى بأجره
من أول الليل إلى يكره
أن ينظر المولى له نظره

ويوم زارت أمهم اختها
وأقبلت تشكوا لها حالها
قلت لها: كيف تكون النساء
قومي اطلبني حُقُّك منه بلا
 وإن شائى فخذى ذقنه
قالت لها ما عادتى هكذا
أخاف إن كثفته كلثة
وهؤلت قلزي في نفسها
فاستقبلتني فتهذبناها
وباتت الفتنة ما بيننا
فحُقُّ من حالته هذه

بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا بكثير، عندما يخاطب ناظر الشرقيه بمصر ليسترد منه حمارته التي استعارها الناظر منه، إذ يجعل من نفسه مملوكاً لذلك الناظر، وكذلك حمارته، كما يجعل نفسه جاهلاً يستحق الفضيحة بين الناس، وحماراً يحمل منه أئمه، إذا لا يحل لأحد أن يأخذ منه هذه الأنماط لأنها حامل منه، فقال يخاطب الناظر على لسان الحمار(50):

المملوكة حماره البوصيري:

يا أيها السيد الذي شهدت
ما كان مثله يعيره أحد
لو جرسوه على من سنه
وبغيته أن يكون سانبه
وبعد هذا فما يجل لكم

اللفاظه لي بأنه فاضل
قط ولكن سيدى جاهم
لقت غيظاً منه: يستناه
من بلدى في جوانب الساحل
مِنْكِي فاتسى من سيدى حامل

و(يستعنف) ابن نباتة ممدوحه بذكر قره الذى جعله كالجبوتي، فاحشاؤه منطبخة بالهم لا الطبيخ، وحلته (بطنه) ليس فيها من طبيخ إلا الغم، مما جعل عقله في غياب كما يقول(51):

يا صاحب السر وفى ذكره
عطفاً على متى من الفقر قد
منظبع الأحساء بالهم لا

للسمنك سر غير مكتوم
اصبح فى حالة مرحوم
يزال فى حلة مغفوم

قد أفسدت فاقته ذهنه

نم يلجا في موضع آخر إلى استجداء العطاء من ممدوحه استجداء صارخاً، فهو لا يطلب منه إلا أن يتصدق عليه بقصة فحم، بعد أن شرح له سوء حاله، وما أصابه من برد شديد جعل جسده يرتعش بعد أن صار لونه أزرق(52):

وا حلاً و ما اذنْ وا لحقَّ
فاهـذا يـقولُ اللهـ أكـبرـ
البسـانـيـ ثـوـبـ العـذـابـ مـشـهـرـ
إـنـ فـحـمـيـ مـضـىـ وـكـيـزـيـ تـغـيـرـ

ما تـرـىـ العـدـ كـيفـ أـصـبـحـ ماـ أـسـتـ
كـلـ صـبـنجـ بـرـومـ بـالـبـرـدـ ثـبـحـيـ
رـزـقـةـ الـجـسـمـ وـأـيـضـاـنـ ثـلـوجـ
فـتـصـدـقـ وـأـبـعـثـ بـقـةـ فـخـمـ

ويشير الشاعر صفي الدين الحلي (750هـ) إلى أن التكب هو السبب الوحيد لتحامقه.. فهو عاقل تماماً، لكنه يتحامق بذكر سوءاته لينال عطف ممدوحه وعطاءه. وقد أشار في قصيدة له إلى تلك السوءات، ومنها: خسفة نفسه، وبخله الشديد، وفداهاته في المالك والبدن، ثم ختم القصيدة بقوله لممدوحه شمس الدين: إنني على عكس ما قلت، وإنما لجأت إلى هذا التحامق لأنك ملت مني، وأبعدتني عنك، وحرمتني عطاءك، وأنا كالنبات إذا ابتعد عن الشمس - يريد المدوح - نبل وفسد(53):

اذـكـهـاـ فـىـ غـربـتـىـ حـسـنـىـ
أـنـىـ مـنـ ذـلـكـ بـالـعـكـسـ
صـنـوـعـ نـيـتـىـ وـدـوـيـ غـرـسـىـ
يـفـسـدـهـ الـبـغـةـ عـنـ الشـمـسـ

فـهـذـهـ الـأـوـصـافـ مـكـسـوـبةـ
قـدـ عـلـمـ السـلـطـانـ مـنـ قـبـلـهـاـ
لـكـنـ شـمـسـ الدـيـنـ مـذـ مـلـئـيـ
كـذـاكـ كـلـ النـبـتـ مـنـ شـائـهـ

2- تقد المجتمع بقصد الإصلاح: رأى كثير من الشعراء مفاسد عصرهم المختلفة ماثلة للعيان، شديدة الضرر بالناس، لكن الحكم لم يحركوا- في كثير من الأحيان- ساكناً لإصلاحها، أو للحد من انتشارها، فعبر هؤلاء الشعراء- من خلال التحامق- عن رفضهم لهذه المفاسد، وأشاروا إليها مراراً، بالتألم حيناً، وبالتصريح حيناً آخر، لعل أحداً يسمع شكوكهم وانتقادهم، فيباشر إلى إصلاح ما فسد. وهذا التوجه مهم للغاية، لأنه يربط الشعر بالمجتمع وبقضاياه التي أغفل المؤرخون كثيراً منها، وأعرض كثير من الشعراء القدامي عنها، لأنشغلهم بموضوعات الشعر الرسمي، ولا سيما المديح، فلم تظهر صورة المجتمع وأحوال الناس في دواوينهم، بل إنما في كثير من الأحيان لا نرى صورة الشاعر نفسه فيها، فإذا أشار إليها فمن خلال جديته عن أشواقه ومواجده، مما يدخل في الشعر المصنوع الذي لا علاقة له بحقيقة مشاعر قائله في كثير من الأحيان.

ولما كان الفساد ضارياً أطناه في إدارات البلاد المختلفة في العصر المملوكي كان لا بد أن

تظهر نتاجه في الأفراد والجماعات؛ فقد اعتنوا المالك بأفراد جنسهم، ولا سيما المقاتلين، وقلّ اعتمادهم بالجنود العرب، أو من ليسوا من جنسهم، فقتلوا في العناية بهم وبرواتبهم وأسلحتهم وخيولهم، بل إنهم أركبوهم البراذين - غير العربي من الخيول والبغال - بدلاً من الخيول الكريمة التي كان ركوبها محصوراً في قفة المالك.

وقد صور ابن التقيب - وهو أحد هؤلاء الجنود العرب - حاله وحال رفاته، من حيث الفرق والممرض وسوء السلاح والمرکوب. وقد بدأ قصته بكلام يسخر فيه من نفسه ومن الجنود رفاته سخريّة مراة، يشير فيها إلى تدني منزلتهم في الجيش وفي نظر حكامهم، وفي المجتمع كله؛ فهو بقابيل جنود، وبقابيل أشياء، بل هم حكاية وخيال، ووسخ وزبالة:

نَحْنُ إِلَّا قَطَاعَةُ الْأَجْنَادِ
نَحْنُ إِلَّا حَكَايَةُ وَخَيَالِ
نَحْنُ إِلَّا غُشَّالَةُ لِمَرْفَدِ
نَحْنُ إِلَّا زِبَالَةُ ضَمَّهَا الرَّبَّ

وَبَرَاوَاتُ غَرَزَ هَذَا السَّنَادِي
وَحَدِيثُ لَحَاضِرِ وَلِبَادِي
رَقَدُورُ تَفَرَّغَتْ وَزِبَادِي
بَالُ فَوْقَ الْأَخْوَامِ لِلْوَقَادِ

ثم يفصل ما أجمله في الأبيات السابقة؛ فهو ضعاف الأجساد لا يقوون على الحرب، وليس عندهم جياد كريمة، بل يركبون براذين مسنة لم تعد قادرة على الحرب والجري، وليس على ظهورها إلا الخرق والسروج البالية المرقعة التي لم تستطع ستر عيوبها، فبدا ضعفها ونحولها من تحتها، ولم تكن أسلحتهم أحسن حالاً من مرکوبهم؛ فقد كانت رماحهم وسيوفهم عتيقة متدنة لكثرة بقائها في مخازنها وأغادها، حتى صارت بحاجة إلى حداد يصلحها:

جَرَدُونَا فَمَا قَطَعْنَا فَرَدُوا
وَغَرِضْنَا عَلَى بَرَاذِينِ جِيشِ
وَأَتَيْنَا مِنَ الْقِمَاشِ إِلَيْهِمْ
وَسُرُوجٌ نَطَابِرَ الْجَلْدُ عَمَا
كَشَفَ اللَّهُ ذَلِكَ السَّئَرُ عَنْهَا
وَرِمَاجٌ لَمْ تُفَتَّلْ لِطَعَانِ
صَدِنَتْ فِي الْجَفُونِ مِنْ كَثْرَةِ اللَّبَّ
فَهُنَّ لَا فَرَقَ فِي يَدِ الْفَارِسِ الْكَشَفِ

نَا وَقَدْ أَحْسَنَوْا إِلَى الْأَعْمَادِ
مَا اسْتَعْدَتْ لِحَمَّةَ وَطِرَادِ
بَخْلَلِ بَعْرَقِ وَكَدَادِ
كَانَ مِنْ تَحْتَهَا مِنَ الْأَعْوَادِ
فَرَأَيْنَا عُورَاتِهِنَّ بِـوَادِي
وَسَيِّفَ مَا جَرَدَتْ لِجَلَادِ
ثُمَّ وَمَلَّتْ بِهَا لَطْوِ الْرُّقادِ
خَانِ مَنَا أَوْ فَسَى بِـالْحَدَادِ

فمن كانت حاله هذه الحال ليستطيع خوض المعارك، وعبر نهر الفرات في شهر كانون البارد؟ وكيف سيقوى على الجهاد وما لديه من راتب لا يكفيه للطعام؟ (45)

لِمُطْبِقًا بِيَكَارَ تِلَكَ الْبَلَادِ
نَوْكَاتُونَ مُضْعِفَةً فِي الْقِيَادِ
مَا أَرَاهُ يَكْفِي لِسُفْرَةِ زَادِي

أترى مَنْ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَا
وَنَخْوَضُ الْفَرَاتَ فِي شَهْرِ كَاتِو
كَيْفَ أَقْوَى عَلَى الْجَهَادِ وَخَبْزِي

وهذه القصيدة وثيقة خطيرة تقصّح عن سوء أحوال (أجناد الحلقة)، وهو سوء ناتج عن الفساد الذي وصل إلى الجيش المملوكي نفسه، مما يشير بوضوح إلى أهم أسباب النكسات التي مُني بها هذا الجيش عبر تاريخه الطويل، كما يعبر الشاعر من خلال هذه القصيدة عن مشاعر رفاقه من الجنود، مما يقل نظيره في الشعر العربي. وقد عبر عن هذا الشعور بالتوحد أمام المصيبة من خلال الضمير الجمعي (نحن) منفصلًا ومتصلًا (نا)، وبرارًا ومستترًا. وقد ظل هذا الضمير الجمعي مسيطرًا على القصيدة من أولها إلى ما قبل البيت الأخير فيها، عندما فصل الشاعر نفسه عن نفوس رفاقه، وخصبها بالحديث من خلال بيت شعري واحد، مما يشير بوضوح إلى اهتمام الشاعر نفسه بالتعبير عن قضية عامة هو طرف فيها، كما يشير إلى إحساس الشاعر العميق بالانتماء إلى الآخرين من جمعه بهم واقع واحد، ومصير واحد.

ويشير شاعر آخر هو أمين الدين جوبان التيسري (680هـ) إلى فساد بعض الصوفية في عصره من يقولون بالاتحاد بين الخالق والمخلوق، اتحاداً تختلط فيه الذات الإنسانية بالذات الإلهية، فيرى الصوفي نفسه فيه والإله شيئاً واحداً؛ يتكلّم باسمه، ويصير هو، على مذهب الصوفي المشهور الحسين بن منصور المعروف بالحلاج (309هـ)، لكن الشاعر أمين الدين سخر من هؤلاء الصوفية، وانتقدتهم انتقاداً لاذعاً من خلال تحامقه هو، فقال (55):

فَفَوَادِي مِنْ فِرَاقِي فِي غَنَا
أَنَا مِنْ وَجْدِي مُنْتَيٌ فِي فَنَا
قَاتَتْهُ؟ وَاللَّهُ لَا أُدْرِي أَنَا
مِنْ فِي عِشْقِي وَمَعْشُوقِي أَنَا
غَبَّتُ عَنِي فَمَتَيْ أَجْمَعَنِي
أَيْهَا السَّامِعُ تَذَرِّي مَا الَّذِي

ويشير الشاعر أبو الحسين الجزار إلى تصدُّر بعض الجهلة المناصب، وهم يظنون أنهم يستحقونها، لكنهم في الحقيقة لا يمتلكون أدواتها، وكل ما امتلكوه منها معلومات بسيطة لا تتنفع غلة ولا تُبلِّغ صدى. وهذا أمر طبيعي حصوله في زمان كثُرَت فيه المفاسد والتآفات كالعصر المملوكي، فتوصل بعض الجهلة إلى أنسى المراتب. وقد سخر الشاعر من هؤلاء من خلال تحامقه هو؛ فقد أظهر نفسه جاهلاً لا يعلم إلا القشور، رصيده من المعرفة ضئيل لا يؤهله للصدارة، كذلك الذي يدعى التدين، تعلم آيتين فظن أنه صار مقرناً (56):

وَقَدْ أَتَعْبَتُ فِي الْهَذِيلَانِ فَكَرِي
إِذَا مَا مَتُّ يُومًا بَعْضُ أَجْرِي
قَطَّفَتْ شَبِيبَتِي وَأَضَعَتْ عَمْرِي
وَمَا لِي أَجْرَةُ فِيهِ وَلَا لِي

إلى أن كُفْتَ منه وضاق صدري
يُحَالُ بِهِ عَلَى زِيدٍ وَعَمْرَو
وَغَنَتْ بِخَفْتِي فِي كُلِّ بَحْرٍ
بِلَا عِلْمٍ وَشَاعَ بِذَاكِ ذَكْرِي
تَعْلَمَ آيَتِينَ فَصَارَ مُقْرِي

قرأتُ النحو تِبْيَاتًا وَفَهْمًا
فَمَا اسْتَبَطْتُ مِنْهُ سُوَى مَحَالٍ
وَفِي عِلْمِ الْغَرَوْضِ دَخَلْتُ جَهَلًا
وَقَدْ شَارَكْتُ فِي لِغَةٍ وَنَحْوٍ
كَائِنَي مِثْلُ بَعْضِ النَّاسِ لِمَا

ويشير الشاعر إلى مصطلح المشاركة بقوله (شاركت)، وهو مصطلح يراد به الإمام بعلم من العلوم من غير التعمق فيه. وكان يقال في العصر المملوكي: برع فلان في الطب، وله مشاركة في المنطق. يريد الشاعر أن يقول: إنني أردت التصدر من غير أن أتمكن من العلم، كذلك الجاهل في الدين الذي تعلم آيتين فظن أنه صار مقرنا.

3- التفيس عن النفس المحبطة، لإقامة توازن عقلي ونفسى معًا: فقد أحسن الشعراء في العصر المملوكي أنهم مهزمون من الداخل، لأنهم لم يستطيعوا أن يحققوا رغباتهم في الواقع، بل كانت العائق المختلفة أكبر من تلك الرغبات، وبذلك صار التحامق تسرية عن تلك النغفوس المهزومة التي لم تستطع الوصول إلى ما تزيد، ولم تستطع تغيير الواقع المر، فلجلات إلى السخرية لتقيم ذلك التوازن المنشود الذي حرمت منه في الواقع. وقد تبه اللثجي (838هـ) لهذا، فألف كتاباً سماه (الفلاكة والمغلوكون)، تحدث فيه عن الفقراء من أهل العلم والأدب والفضل، ومن عاشوا محرومين من كل شيء على الرغم من فضلهم، وأشار إلى أهمية السخرية في التغلب على النفس المحبطة المتهاورة التي لم يعد بيدها حيلة لدفع المكاره عنها، فقال: "اعلم أن الفلاكة إذا استولت على شخص، وسلبته القدرة على الأفعال انتقل إلى الاسترواح والتفس بالأقوال، وذلك لما أن في الكلام راحةً وفرجاً وتنقيضاً من اللم الباطن" (57). وفي كتب التاريخ حادثة مهمة تشير إلى سلوك ينطبق على هذا الفهم؛ ففي سنة 853هـ ضرب وباء مدمراً مصر، فقتل خلقاً بالألاف، ولكن على الرغم من ذلك شوهد الناس في شوارع القاهرة "وَهُمْ يضحكُونَ وَيَهْزِلُونَ، عَلَى حِينَ كَانَ الْوَبَاءُ يَحْصُدُ مِنْهُمْ فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ عَشْرَةً أَلْفَ نَفْسٍ عَلَى الْأَقْلَ" (58).

ولم تستطع الأرمات الاقتصادية المتواالية، وما رافقها من ظلم الحكام أن تقتل روح السخرية في نفوس الناس، بل جعلتهم يتغدون على واقعهم الذي لم يستطيعوا تغييره، والاتجاه إلى السخرية من هذا الواقع؛ ففي سنة 694هـ تسلط أمير مملوكي من أصل مغولي هو (كتبغا)، وتسمى بالعادل زين الدين، وقرر إليهبني جنسه من المغول، وأسكنهم حيًّا من أحياه القاهرة اسمه (الحسينية)، وكان هؤلاء المغول وثنيين، فلحق بال المسلمين ضرر كبير منهم. وقد عبر الشاعر شعيب الدين محمد بن دينار عن هذا الواقع المر الذي لم يستطع أن يسلب الناس روح السخرية، فقال يصف ما لحق بالعرب المسلمين من ضرر وغلاء بسبب دولة كتبغا ذات الأصل المغولي (المغولية الأولى)، وكيف أن الناس صلقو وطبخوا في تلك الدولة التي طبختهم وغلوthem (المغولية الثانية) (59):

قد تألفنا في الدولة المُؤثِّية وأنطبخنا في الدولة المُؤثِّية

ربنا اكشف عننا العذاب فبأنا
جاعنا المُغلُّ والغلا فانصلقا

4- السخرية بالنفس لتفويت الفرصة على الآخرين حتى لا يسخروا من الشاعر: وقد أشار الدلّي في كتابه السابق الذكر إلى هذه الناحية، فقال: إن هؤلاء الساخرين بأنفسهم يُسابقون إلى ذكر نفاذهم، و يجعلونها رقةً أبيةً، أو نكتةً شعريةً، أو كلمةً هزليةً، قبل أن يذكرها غيرهم عنهم، ليصرّفوا الناس عن الاستغفال بها، لأنّ النّفوس تكره المعاد، ولن يكون ذلك أخف على نفوسهم، لما أنّ الشخص لا يتألف من نفسه ما يتّافقه من غيره، ولا يقل عليه كلامه كلام غيره (60). وفي هذا الكلام شرح وافٌ لهذا الهدف؛ فهو لاء المתחامقون يسخرون من أنفسهم ليفتوّا الفرصة على الآخرين في السخرية منهم. وماذا سيقول خصومهم في السخرية منهم بعد أن يسخروا هم من أنفسهم أولاً؟ وما الفائدة من إعادة ما قاله الشاعر من سخرية بنفسه على لسانهم؟ ثم إن الشاعر لا يتألف من نفسه كما يتّافق من غيره، ويكون كلامه هو على نفسه أخف وطأة عليه من كلام الآخرين عليها.

5- الترويج للشعر، والرغبة في احتلال مراكز الصدارة في الشعر والمجتمع، بعد أن ظن هؤلاء الشعراء المתחامقون أن تحرّفهم سيجلب لهم الشهرة بين الناس. وقد حظى هؤلاء الشعراء المתחامقون باقبال العامة على أشعارهم، وإعجابهم بها، فزادوا القول فيها. وأن يستجيب الشاعر لرغبات معاصريه - ولا سيما العامة - أمر خطير، لأنه يعني أن ينظم الشاعر كما يريد غيره، لا كما يريد هو. صحيح أن الشاعر لا ينظم لنفسه فحسب، بل ينظم ليقرأ شعره الناس. ولا قيمة للشعر ما لم يقرأ الناس ويعجبوا به، أو ينتقدوه، بل إن انتقاد الشاعر يزيد في شهرته. لكن نوق الناس - ولا سيما العامة - يحمل كثيراً من الغفاء والضعف والنّساد، مما سيؤثر سلباً في شاعرية من يكتب لهم. لكن الشعراء المתחامقين لم يتمّموا كثيراً بهذا الأمر، لأنّهم كانوا يريدون ترويج شاعريتهم وأشعارهم عند العامة عن طريق التقرب إليها بما تحب. وما زاد في تقارب الشعراء إلى العامة أن شعر التحاقم كان يحمل في طياته كثيراً من النقد الاجتماعي اللاذع، ويعبر عن هموم العامة وقضاياها الأساسية. وقد اضطرّ كثير من الشعراء في العصر المملوكي إلى النظم في أغراض ليسوا راضين عنها، استجابةً لرغبة العامة، ورغبة في سيرورة أشعارهم؛ فالشاعر القاضي ابن الوردي اضطر إلى أن يتنزّل بالغلمان، على الرغم من تقوّاه وورعه ليروج شعره. وقد اعترف بذلك بوضوح فقال (61):

استغفرُ اللهُ مِنْ شَعْرٍ تَقدَّمْ لِي
لَكُنْ ذَلِكَ قَوْلٌ لَيْسَ يَتَبَعَّهُ
فَلَمَّا لَا يَنْظُمُ الشَّعْرَاءُ الْآخِرُونَ فِي التَّحَاقِمِ، رَاضِينَ أَوْ مَكْرِهِينَ، مَا دَامَ هَذَا اللُّونُ مِنَ النَّظُمِ
يَلْقَى إِقْبَالًا مِنَ الْعَامَةِ وَرَوْجًا عِنْهَا؟

فِي الْمُرْدِ قَصْدِي بِهِ تَرْوِيْجُ أَشْعَارِي
خَنَا وَحَاشَايِّ مِنْ أَفْعَالِ أَشْعَارِ

فَلَمَّا لَا يَنْظُمُ الشَّعْرَاءُ الْآخِرُونَ فِي التَّحَاقِمِ، رَاضِينَ أَوْ مَكْرِهِينَ، مَا دَامَ هَذَا اللُّونُ مِنَ النَّظُمِ
يَلْقَى إِقْبَالًا مِنَ الْعَامَةِ وَرَوْجًا عِنْهَا؟

موضوعات شعر التحماق:

تعددت موضوعات التحماق في الشعر المملوكي، واحتلّت بعضها ببعض اختلاطًا يصعب في كثير من الأحيان فصله، لكن النقد الساخر من المجتمع يسود هذه الموضوعات عموماً، وإن كان نقداً غير مباشر في كثير من الأحيان، وكان الشاعر يحمل المجتمع والحكام مسؤولية تدني أحواله وأحوال الشعراء الآخرين إلى هذا الحد الذي اضطرهم إلى الشكوى من سوء الحال، واللجوء إلى التحماق والسخرية من النفس سخرية مرة، ويمكن الإشارة إلى أهم هذه الموضوعات:

1- التحماق بذكر أحوال الشاعر الاقتصادية السيئة، من قفر وسوء حال: وهذا كثير في الشعر المملوكي، لأن التكسب كان أهم الغايات التي كان يسعى إليها الشاعر المتخماً، كما أشرنا من قبل. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يصف فقره الشديد: *فليس في بيته دثار يغطيه وبقيه برد الشتاء، وليس لديه ما يدفع عنه حر الصيف، فاضطر إلى أن ينفع شدقه ليكون مذلة، وأن يفترش ظله ليكون حصيراً* (62):

لبرد ولا شيء يردد هجيرا
وأفترش ظلي إِنْ أرَدْتُ وسادة

ولم ألق في بيتي دثاراً أعدْه
فائفخ شدقى إنْ أرَدْتُ وسادة

ويذهب بعيداً في تصوير فقره تصويراً مضحكاً، فيكمل الصورة التي بدأها من قبل، ويفصل القول فيها؛ فهو لشدة فقره ليس بيته، وزرر أبوابه عليه حتى استطاع أن يصل أثوابه التي لا يمتلك غيرها، وهو - لبرودة بيته - مضطراً إلى النوم في الزبل ليحصل على الففاء، أو مع الكلاب فوق قذر الحلوى أمام دكان الحلواني، في حين كان أصحابه ينعمون بداء الجمر في بيوتهم العاصرة بالخير. ورأى أخيراً أنه - لسوء حاله - يستحق أن يحرق مع النفايات والخرق البالية في مستنقد (63):

على حتى غسلت اليوم أثوابي
ذعنى فمسندة العتمام أولى بى
ما بين جمر به ما بين أصحابي
مع الكلاب على دكان غالبي

ولم مختلف حال ابن نباتة عن حال الجزار، فهو مثله يتلقى برد الشتاء وتلوّجه بجلده، لأنه لا يمتلك أثواباً تقيه ذلك البرد، حتى صار لون جسمه أزرق، وكأنه سنجاب يغطيه الثلوج الأبيض (64):
وفي دمشق اليوم برداً قد عتا
سنجابي الألائق أيام الشتا

لبست بيتي وقد زررت أبوابي
وقد أزال الشتا ما كان من حمقى
أنسام في الزبل كي يدقأ به جسدي
أو فوق قذر هريس بـ آخرها

يا سيدى عطفاً فتني ميت
زفة جسمى وبياض ثلتها

ويجأ أبو الحسين الجزار إلى التحماق من خلال معارضه ساخرة لقصيدتين جاهليتين مشهورتين لأمرئ القيس، هما معلقته المشهورة التي مطلعها(65):

بِسْقِطِ اللَّوْيِ بَيْنَ الدُّخُولِ فَوْمَلِ

وقصيدة الأخرى المشهورة التي مطلعها(66):

أَلَا عِمْ صَبَاحًا بِإِلَيْهَا الطَّلَلُ الْبَالِي

وقد مزج الجزار بين هاتين القصيدتين، مستغلًا إشارة أمرئ القيس إلى الطلل البالي الذي لا يجيب سائله، والأحبة الراغلين عنه، فحوال الجزار قصيده إلى ذكر سوء حاله؛ فهو لا يبكي على أطلال المحبوبة البالية، بل يبكي على فقد أسماله البالية، على الرغم من أنها لم تعد نافعة له شيء، وهو مضطر إلى سكن القىاسير لينعم بالدفء الذي فيها، ولا يعنيه غيرها من أماكن المحبوبة، ويتمنى أن يرتدي ملابس طويلة ك أصحاب الفضل والدين ويتباهى بها على أقرانه، أو أن يرتدي ملابس من جوخ تقيه برد الشتاء، فإن حصل على ما يريد فهذا هو المجد الذي يستحقه كما يقول(67):

**وَرَاعَةٌ لِيْ قَدْ عَفَا رَسْمُهَا الْبَالِي
وَلَكَنِّي أَبْكِي عَلَىْ فَقْدِ أَسْمَالِي
بِتُؤْضِحَ فَالْمِقْرَأَةِ أَعْظَمُ أَشْغَالِي
وَحَالِي عَلَىْ مَا اعْتَدْتُ مِنْ عَسْرَةِ حَالِي
أَجْرُّ بِهَا تِنْهَا عَلَىِ الْأَرْضِ أَنْيَالِي
إِذَا بَسَتْ مِنْ أَمْثَالِهَا بِيَتَهُ خَالِي
كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنِ الْمَالِ
وَقَدْ يُذْرِكَ النَّجْذُ الْمُؤْثَلَ أَمْثَالِي**

**فِيَا تَبَكِّيْ مِنْ بَكْرَى قَعِصِنْ وَسِرْوَالِ
وَمَا أَنَا مِنْ يَبْكِيْ لِأَسْمَاءِ إِنْ تَأْتِ
وَلِيْ مِنْ هَوَى سُكْنَى الْقَيَاسِيرِ عَنْ هَوَى
وَلَاسِيمَا وَالْبَرْدُ وَأَفْسِيْ بَرِيدَهُ
تُرَى هَلْ يَرَانِي النَّاسُ فِي فَرْجِيَهُ
وَيَنْسِي عَدْوِي غَيْرَ خَالِيْ مِنَ الْأَسْيِ
وَلَوْ أَنِّي أَسْعِي لِتَفْصِيلِ جُبَيَهُ
وَلَكَنِّي أَسْعِي لِتَجْدِيْ بِجُوْخَهُ**

2- التحماق بذكر العيوب الأخلاقية: من بخل ورياء وغفلة.. بقصد التكسب وإحساك الآخرين، كقول صفي الدين الحلي يصف نفسه بالبخل الشديد؛ فهو يخزن الفلس على الفلس، ويزاحم الجمال في قُوتِه، ويأكل مع غلامنه فضلة طعام الأمس، فإذا وضع قطعة لحم في القدر تلا عليه آية الكرسي ليحفظها الله ويصونها، وإن رأى في بيته فارة هجم عليها بالسيف والترس حتى لا تأكل شيئاً مما في بيته، أرجفته لا يصل المرء إليها باللمس والذوق، بل بالسمع والنظر والشم فحسب، فإذا أراد أن يأكل أغلى عليه باب بيته حتى لا يأتيه سائل أو ضيف، وإن فاجأه الضيف عبس في وجهه، ورغبه في الحمية عن الطعام بدل الأكل، فلن اضطر إلى إطعامه فليس بذلك إلا الخير والدنس. والويل للضيف إن أكل أكثر من لقمة واحدة، فعنده يبارى إلى رفسه في ضلوعه

حتى يكسرها له (68):

يُزاجِمُ الْجَمَالَ فِي قُوَّتِهِ
يَاكُلُّ وَالْفَلَمَانَ فِي يَوْمِهِ
إِذَا رَأَى فِي قِنْزِرِهِ لَحْمَةَ
وَإِنْ رَأَى فِي بَيْتِهِ فَلَارَةَ
يُجَلِّ أَنْ تُذَرِّكَ رُغْفَاتِهِ
بِالسَّمْعِ وَالْأَصْبَارِ وَالشَّمْ قَدَّ
يُقْفَلُ عَنْدَ الْأَكْلِ أَبْوَابِهِ
فَبَانَ أَكْسَى ضَيْفَ عَلَى غِرَّةِ
بِلْقَاءِ بِالْتَّرْغِيبِ فِي الْاخْتِيَا
فَبَانَ تَغَدُّ أَكْلَهُ لَقْنَةً

وَيَخْرِزُ الْفَلَسَنَ عَلَى الْفَلَسِ
فَضْلَةً مَا قَدْ كَانَ بِالْأَمْسِ
تَلَاعِبِهَا آيَةُ الْكَرْسِيِّ
بَادِرَهَا بِالسَّلَيفِ وَالْمُتَرْسِ
حَوَاسِنَ مَنْ يَاتِيهِ بِالْخَمْسِ
تُذَرِّكَ دُونَ الْذُوقِ وَاللَّمْسِ
خَوْفًا عَلَى الزَّادِ مِنَ الْكَبِيسِ
قَابِلَهُ بِالْمُتَعْسِ وَالْمُنْكِسِ
وَبَعْدِهِ بِالْخَبِيزِ وَالْدُّبْسِ
رَأِيَتَ فِي أَضْلَاعِهِ رَفْسِيِّ

ويتحامق الشاعر المعروف بابن الصاحب (688هـ) - بذكر عبئه ولبيه ومجونه، فهو يشرب الخمر، ويمضغ الحشيشة، لذا غاب عن وعيه، ولم يستطع الاهتداء إلى باب مدرسته، فمن يدل ذلك الباب عليه بربح الأجر والثواب كما يقول (69):

جَمِعْتُ بَيْنَ الْحَشِيشِ وَالْخَمْرِ
بِاَمْنٍ يُرِينِي لِبَابِ مَدْرَسَتِي
وَحَالَ اِبْنُ دَانِيَالَ لَا تَخْتَلِفُ كَثِيرًا عَنْ حَالِ اِبْنِ الصَّاحِبِ هَذَا؛ فَابْنُ دَانِيَالَ لَمْ يَعْدْ قَادِرًا عَلَى
تَعْرُفِ بَابِ بَيْتِهِ أَيْضًا، لِكُنَّ السَّبِبُ مُخْتَلِفٌ؛ فَزَوْجُهُ أَكْثَرَتْ مِنْ إِطْعَامِهِ حَتَّى جَعَلَهُ كَالْغَافِبِ عَنِ
الْوَعِيِّ، فَهُوَ لَا يَمْيِزُ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِهِ، حَتَّى إِنَّهُ لَوْ صَقَعَ عَلَى قَفَاهُ لَظَنَ أَنَّ جَارَهُ هُوَ الصَّفْوَعُ، نَهَارَهُ
لَشَدَّهُ بِلَادَتِهِ كَالْلَّلِيلِ فِي التَّسَاوِيِّ، وَمُخْجَلُ الْجَمَالِ وَالْحَمِيرِ خَيْرٌ مِنْ مُخْهِ
فَقَالَ يَخَاطِبُ أَحَدَ الْقَضاَةِ:
بَلْ أَشْكُو مِنْ زَوْجِي صِيرَتِنِي
غَيْبَشِي عَنِّي بِمَا أَطْعَمْتِنِي
غَبَّتْ حَتَّى لَوْ أَنْهُمْ صَفَعُونِي
فَنَهَارِي مِنْ الْبَلَادِ لَيْلَيْ
دَارَ رَأْسِي عَنْ بَابِ دَارِي فِي الْأَلَّ
أَيْنَ مُخْجَلُ الْجَمَالِ مِنْ طَبْعِ مُخْيِ

فَرَخَتْ لَا أَهْتَدِي مِنَ السُّكُنِ
يُسْرِي بَعْثَرَةً وَاللهُ غَايَةُ الْأَجْرِ
وَحَالَ اِبْنُ دَانِيَالَ لَا تَخْتَلِفُ كَثِيرًا عَنْ حَالِ اِبْنِ الصَّاحِبِ هَذَا؛ فَابْنُ دَانِيَالَ لَمْ يَعْدْ قَادِرًا عَلَى
تَعْرُفِ بَابِ بَيْتِهِ أَيْضًا، لِكُنَّ السَّبِبُ مُخْتَلِفٌ؛ فَزَوْجُهُ أَكْثَرَتْ مِنْ إِطْعَامِهِ حَتَّى جَعَلَهُ كَالْغَافِبِ عَنِ
الْوَعِيِّ، فَهُوَ لَا يَمْيِزُ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِهِ، حَتَّى إِنَّهُ لَوْ صَقَعَ عَلَى قَفَاهُ لَظَنَ أَنَّ جَارَهُ هُوَ الصَّفْوَعُ، نَهَارَهُ
لَشَدَّهُ بِلَادَتِهِ كَالْلَّلِيلِ فِي التَّسَاوِيِّ، وَمُخْجَلُ الْجَمَالِ وَالْحَمِيرِ خَيْرٌ مِنْ مُخْهِ
غَانِبَا بِيَنْ سَائِرِ الْحَضَارِ
فَثَانِ الْدَّهْرِ مُفْكِرًا فِي اِنْتَظَارِ
قَلَتْ كَفُوا بِاللهِ عَنْ صَافِعِ جَارِيِّ
فِي التَّسَاوِيِّ وَاللَّلِيلِ مُثُلُ النَّهَارِ
هِ اَخْبِرُونِي بِاِسَادِتِي اَيْنَ دَارِيِّ
فِي التَّسَاوِيِّ وَأَيْنَ مُخْجَلُ الْحَمَارِ

ثم يتحامق أشد تحامق، ويأني بالمتناقضات؛ فقد أحس بالبرد الشديد فذهب إلى البحر ليصطلي بالنار، وتجرد للسباحة في السراب لأنه ظنه ماء صافية، وربط رجله لأنه وطئ في الحلم على مسماز، وحاول أن يقلع ضرس أحد زياته بعد أن آلمه والحق الضرر به، لكنه فوجئ أنه قلع ذنوبيه وأنماطه بدلاً من الضرس، وهو كثير النسيان، حتى إنه ينسى أنه نسي، فلا يخافن صاحبه من إذاعة أسراره:

رِّمَنِ الْبَرِدِ أَصْنَطَلِي بِالنَّارِ
لِي لِظَّنِي بِهِ الزُّلُلَ الْجَارِي
أَفَلَاثَتِي خَلْمَا عَلَى مَسْمَارِ
بَعْدَمَا ضَرَّ غَايَةُ الْإِضْرَارِ
وَاجْتَهَادِي الْقَوِيِّ مِنْ أَوْزَارِي
شَسْنِي سَمِيرِي إِذَاعَةُ الْأَسْرَارِ

غَفَرَ اللَّهُ لِي بِمَا رَحْتُ لِلْبَخِ
وَتَجَرَّدْتُ لِلْسَّبَاحَةِ فِي الْآَ
وَلَكُمْ قَدْ عَصَبْتُ رَجْلِي بِرَزْبَنِ
وَلَكُمْ رَمَّتْ قَلْعَ ضَرْسِ ضَرْبَوبِ
فَبِاَذَا بِي قَلَعْتُ بَعْدَ عَانِي
أَنَا أَنْسِي أَنِّي نَسِيْتُ فَلَایَفِ

ثم يصف بطولات الخارقة التي تذكر ببطولات (دون كيشوت) الخيالية؛ فقد رأى صورته في صفة ماء الزير، فظن أن فيه لصاماً مسناً، أبيض الذقن، أسود الوجه، يشبه التيس، فخاف ونادى زوجته أن تعطيه ترسه وسيقه وذرعه ليقاتل ذلك اللص، فبما أن يعيش حياة كريمة وإما أن يموت شبيداً، ثم انهال على الزير ضرباً حتى كسره وسال منه الماء، ولو لا الخشية لألقى بنفسه في تيار الماء ليلاحق ذلك اللص:

وَهُوَ جَاثٍ فِي الْجَبَّ كَالْفَتَارِ
وَجَهُهُ فِي سُوَادِهِ كَالْقَارِ
سَنَأْخَاهُ فِي حُونَمَةِ الْجَرَازِ
سَتَّ إِخَالٌ الْلَّصُوصَ فِي الْأَزِيَارِ
أَمْ عَمَرُو بِصَارِمِي الْبَتَارِ
أَوْ أَعْشَنْ كَنْتُ شَاطِئَ الشُّطَّارِ
بَحْسَامِي حَتَّى هَوَى لِاَكْسَارِ
كِنْتُ أَقْفُو الْأَثَارَ فِي التَّيَارِ

وَلَكُمْ قَدْ رَأَيْتُ فِي المَاءِ شِيخًا
شِيجَ سَوْءَ كَالْتَلْجِ ذَقَنَّاً وَلَكُنْ
أَشْبَهَ النَّاسِ بِي وَقَدْ يُشَبِّهَ التَّيَّبَ
فَاعْتَرَانِي رُعَبَ وَنَادَيْتُ مَا كَنْتَ
أَيْنَ تُرْسِيْ وَأَيْنَ دِرْعِيْ الْحَقِينِيَّ
إِنْ أَمْتَ كَنْتَ فِي الْفَزَّاءِ شَهِيدًا
ثُمَّ أَثْخَنْتُ ذَلِكَ الزَّيْرَ ضَرْبَوبِ
وَجَرَى الْمَاءُ فَاخْتَشَيْتُ وَإِلَّا

ويعود إلى السخرية من نفسه من جديد، فهو كلب مفرداً، وكلبان في الثنوية (كالبان: يزيد مثني كلب على سبيل التورية)، وهو ذئب له قرنان كالخرف، فإن سقط صار قذراً، وهو أيضاً طبيب بارع، لكنه يصلح لعلاج الحيوانات لا البشر:

رَدَّتْنِي كُنْتُ فِي التَّهَارِشِ ضَارِي
فَقُطِّعْتِي أَعْدُ فِي الْأَقْذَارِ
مَا تَعْذِيَتْ دَكَّةُ الْمَنْطَادِ

أنا كالبان في قوامي وإن أفت
أنا مثل الخروف فرئاً وإن أنت
أنا لعنة العلاج طبباً

ويختتم قصيده هذه بذكر ذكائه الحاد، ويفسر الماء بعد الجهد بالماء كما يقال، ف يأتي بالبيهيات؛ فهو لشدة ذكائه يعرف أن بايه الخشبى من صنع النجار، وأن بياض البيض يكون فوق صفاره قبل أن نكسر البيضة، وأن كوز النحاس أقوى من كوز الفخار. وبعدليس حفظه لهذه الأشياء أمرًا عظيمًا على الرغم من تقدمه في السن؟ (70)

بعد ما كنست من ذكاءه أنت

أخذ البيض قبل ما يكسوه

وَعِزٌّ - نَظْرٌ تُكَوِّنُ حِلَاسٍ

وَكُلُّ مِنْ عَلَى شَبَابِ أَسْبَابِ

الطبعة الأولى - ١٤٢٣

من شكله الخارجي، أو من ضعفه الجنسي..
ويرى أنه شمس، والشمس لا بد لها من طلوع
إلى سوء حاله وهو انه وقلة حظه(71):

كم قيل لي إذ دعنت شمساً

فَدَانْ ذاك الطَّاغِي وَعُذَاءُ

فَدَسْخُ الشاعر سراج الدين الوراق

كثيراً، حتى قيل له: «ولا لقبك وصناعتك
ح حول شكل السراج وعمله؛ فقد خرج الشا-
وصار ينقارطر منه كما ينقارطر حبات الماء والـ

أقوال في يوم شناء له

خُلُجَتْ مِنْ سَهْلٍ سَهْلًا وَقَدْ

آخر من شكله، فهو

الشكل غريب على العرب الذين تغلب عليهما
يشبه العرب، كما لا يشبه الفرسان لأن مركوبه

ومن رأني والحمارُ مركبي

قال وقد أبصر وجهي مُقبلًا
لا فارس الخيل ولا وجه العرب

ويوضح ابن نباتة نفسه أمام الناس، ويوضحهم عليه بذكر صبوته إلى النساء على الرغم من ضعفه الجنسي، هذا الضعف الذي جعل نساء محرمات عليه وكأنهن عماته وخالاته، كما يقول (75):

يا عجبًا لي بعد غضير الصبا
مخالفٌ في كل حالاتي
ما بين عماتي وخالاتي
أصبو وقد أصبحت من نسوتي

4- التحامق العثماني يقصد إضحاك الناس فحسب: فقد لجا كثير من الشعراء إلى إضحاك الناس عليهم، محولين النكتة التي تجري على السنتهم أو السنة العوام إلى شعر، من خلال بيتن أو أكثر بقليل، تسهيلاً لحفظه على العامة، وتكتيفاً للمعنى. وهذا التحول من جديد الشعراء في العصر المملوكي، وهو تحول يعكس ما جبلت عليه نفوس الشعراء سواسياً المصريين - من سخرية وحب للتندر، حتى لو كان موضوع التندر الشاعر نفسه. لكن هذا التحول لم يتم شيئاً ذا بال إلى الشعر العربي عموماً، والمملوكي خصوصاً، لأنه مجرد نظم، وإن حوى أحياناً بعض الفن، وهو يشير في النهاية إلى تردي الذوق العام، وضالة ما للشعراء من ثقافة وموهبة، كما يشير إلى فراغ كبير في حياة هؤلاء الشعراء الذين نظموها في موضوعات بعيدة كثيرة أو قليلاً عن معاناتهم وهمومهم. وأي نفع من أن يصف المرء نفسه بأنه قذر كروش الحيوانات؟ وأي فضل له في أن يجعل موطنه تلك الكروش؟ (76):

أيها اللهم لا كلامي كروشاً
لَا تلمي على الكروش فحبّي
ووصف ابن نباتة (صنان ابظه) الذي تفوح رائحته النتنة، فيضطر الشاعر إلى إخفائها بطيء ابظه، فيبدو وكأنه لص مريب سرق شيئاً وأخفاه تحت ابظه حتى لا يراه الناس (77):
لِي صُنَانَ أَعْذَّكَ اللَّهُ مِنْهُ
كَمْ أُوْرِي إِبْطِي بِهِ وَأَغْطِي
أَنْفُسَى وَعَمَلَتَّى تَحْتَ إِبْطِي
فَكَانَى فِي النَّاسِ لِصٌّ مُرِيبٌ

السمات الفنية لشعر التحامق:

1- بنية القصيدة:

آ- إفراد شعر التحامق في قصائد مستقلة، بعد أن كان في معظمها أبياناً متاثرة في ثنايا القصيدة، مما يشير إلى أهميته في نظر الشعراء أصحاب هذا الاتجاه. وهذا من جديد الشعراء في العصر المملوكي.

بــبروز مقدمات جديدة لقصيدة المديح في الشعر المملوكي، تقوم على التحامق، بعد أن كان الشعراء يكتثرون من المقدمات التقليدية كالمقمة الغزلية والخمرية والطللية والوصفية. وتحمل مقدمات التحامق دلالة قوية على إحساس الشعراء بذواتهم، والرغبة في التعبير عنها في مطلع القصيدة، وهو مطلع كان يخصّصه الشاعر للتعبير عن مشاعره تجاه من يحب، من خلال المقمة الطللية أكثر المقدمات شيوعاً في الشعر العربي، ولا سيما القديم منه، وإن تخفّف الشعراء العباسيون منها كثيراً مفسحين المجال للمقمة الغزلية لتحمل محلها. وكان من الممكن أن يستمر التقديم بالتحامق للقصيدة المدحية لولا سلطة القديم في النغمة التي بلغت حد التقديس، وتشدد الفناد في حماية القديم والدفاع عنه، فعاد كثير من الشعراء إلى المقدمات التقليدية، من غير أن يربطهم بها شيء من الصدق في المشاعر والقول في كثير من الأحيان. وفي هذا خسارة كبيرة للشعر العربي الذي أُوشك أن يلقى كثيراً من القيود التي كبلت الشعراء باسم الولاء للقديم والنهج على منواله والمحافظة عليه.

فمن مقدمات التحامق التي تصدرت قصائد المديح في الشعر المملوكي ما قاله الشاعر أبو الحسين الجزار في مدح ناظر ثغر الإسكندرية (صدر الدين بن القرمبستيني). وقد بدأ هذه القصيدة بمقمة يصف فيها فقره بأسلوب المتحامقينـ وسوء حالهـ من خلال تسعه عشر بيتاً، في حين خص المديح بستة أبيات فحسبـ معظمها في تصوير فاقته أيضاًـ وشخصية المدحوه فيها باهته المعالمـ فقال في المقدمة:

<p>لِي مِنَ الشَّمْسِ خَلْعَةٌ صَفَرَاءُ وَمِنَ الزُّمْهَرِ إِنْ حَدَثَ الْغَيْرُ بَيْتِيَ الْأَرْضُ وَالْفَضَاءُ بِهِ سُونُ لَوْ تَرَانِي فِي الشَّمْسِ وَالْبَرَدِ قَدْ أَنْتَ</p> <p>لَا بَالِي إِذَا أَتَانِي الشَّتَاءُ لَمْ ثَابِي وَطَيْسَاتِي الْهَوَاءُ رَمْدَارِ وَسَقْبِيَّتِي السَّمَاءِ حَلَّ جَسْمِي لَقْتَ إِتَّيْ هَبَاءً..</p>	<p>لِي مِنَ الشَّمْسِ خَلْعَةٌ صَفَرَاءُ أَنْتَ يَا قَلْبِي بَعْدَ فَرْقَتِكَ الصَّدَّ لِي مِنْ جَاهِهِ وَأَخْلَاقِهِ عَنْ أَيْهَا الْأَمْرِيْرُ قَدْ أَشْكَلَ الْمَفَ</p> <p>لِي مِنَ الشَّمْسِ خَلْعَةٌ صَفَرَاءُ فَإِذَا سَحَرَ الْمَسْحَرُ لِيَلَّا كُلَّمَا بَاتَ وَهُوَ يَأْمِرُ بِالْأَخْ</p>
---	--

ثم يتتابع وصف سوء حاله حتى يصل إلى المديح، فيحسن الانتقال إليه من خلال كلمة (الصدر) التي يزيد بها المدحوه على سبيل التورية، فيقول(79):

رَغْرِيبٌ وَهَذَا الْفَرِيَاءُ
ذَهَجَيْرُ الْخُطُوبِ ظِلٌّ وَمَاءُ
وَيَبْدأ بعضاً فصائده المدحية الأخرى ببيت واحد يذكر فيه اسم المدحوه، ثم يشهد في وصف فقره وسوء حاله على مذهب التحامق، وكأن الغاية من تلك المدحة ذكر سوء حاله لا المديح. كقوله في قصيدة موجهة إلى أحد الأمراء يذكر فيها حرمانه من الطعام والحلوى ولا سيما الكنافة(80):

لَنِي وَمَا زَلتُ عَارِفًا بِالْمَعْاتِي
الْتَّقِيِّ الْأَمْرَ فِيهِ بِالْعَصَيَانِ
لَلِأَنِّي الْفَقْرُ مُقْبِلاً فَهَاتِي

عند بستياعها على الدكّان
رأسوى دفعها من الحرمان
ع شباء إن جزت بالحلوانى..

مارأت عيني الكنافة إلا
ولغوري ما علينت مقتني قطف
ولكم ليلة شبعٌ من الجُو

كما مرت بنا قصيدة التي وجهاها إلى مددوه جمال الدين بن مطروح، ومطلعها:
يا جمال الدين لي حفـ

وفيها يفصل القول في هذا الحق وفي تلك الحرمة؛ فيذكر الهم الذي لم يعد يطبق كتمه بسبب ما
أصابه من برد في الشتاء، وليس لديه ما يقيه شره إلا لحاف بال، فبدأ وكأنه ميت منبوش من القبر،
أو خرقه بالية.

ويفتح البوصيري قصيدة مدحية له في الوزير ابن حنـا (672هـ) ببيت واحد يذكر فيه هذا
الوزير، وكيف أن الأيام تطييعه في أمره، ثم ينتقل إلى وصف فقره وسوء حاله وحال أسرته وخلافه
مع زوجته التي ضربته بالأجرة في أربعة وعشرين بيـتاً ليس فيها ذكر للمددوه، وكأنه نسيه، أو
تناساه عمدًا لأنشغاله بوصف فقره(81):

يا أيـه المؤـكـي الوزـيرـ الذـي
إـلـيـكـ نـشـكـو حـالـتـا إـنـا

جــوفــرةـ المــقــطــعــاتــ: لابدــ أــلــامــ منــ أنــ نــشــيرــ إلىــ أنــ كــثــيرــاـ منــ شــعرــ التــحــامــ جاءــ علىــ شــكلــ
مــقــطــعــاتــ، فــي حينــ نــقلــ الــقصــانــ الطــوــلــ أوــ الــمــتوــســطــةــ الطــوــلــ. وــهــذــهــ الــمــقــطــعــاتــ لمــ تــكــنــ بــقــاـيــاـ قــصــانــ
طــوــلــ ضــعــاـعــ مــعــظــمــهــ، وــبــقــيــاـ بــيــتــانــ أوــ أــكــثــرــ بــقــلــيلــ، بلــ إــنــ الشــعــرــاءــ قــصــداـواـ إــلــيــهــ قــصــداـ لــعــدــدــ مــنــ
الــأــســابــ؛ أــوــلــاـمــ مــقــدــرــةــ الــمــقــطــعــةــ عــلــ التــبــيــرــ عــنــ فــكــرــةــ وــاحــدــةــ أــكــثــرــ مــنــ الــقــصــيــدــةــ الطــوــلــةــ، لــأــنــ الشــاعــرــ
لــوــ أــرــادــ أــنــ يــصــبــ فــكــرــةــ وــاحــدــةــ فــيــ الــقــصــيــدــةــ لــضــاعــتــ حــارــاتــهــ، وــقــدــتــ تــوــجــهــاـ، لــأــنــ ســيــلــجــاـ إــلــىــ
الــســتــكــرــاـرــ وــتــوــلــيــدــ الــمــعــنــىــ مــنــ أــخــيــهــ، مــاـ ســيــجــلــ الــأــبــيــاتــ تــبــدوــ فــضــفــاضــةــ كــمــ يــلــيــســ ثــوــبــاـ أــكــبــرــ مــنــ حــجمــ
جــســدــهــ، وــثــانــيــاـ رــغــبــةــ الشــاعــرــ فــيــ ســيــرــورــةــ شــعــرــهــ عــلــ أــلــســنــةــ النــاســ، لــأــنــ حــفــظــ بــيــتــينــ أوــ ثــلــاثــةــ أــســهلــ
كــثــيرــاـ مــنــ حــفــظــ قــصــيــدــةــ طــوــلــةــ، وــثــانــيــاـ ضــائــةــ حــظــ كــثــيرــ مــنــ الشــعــرــاءــ فــيــ الــعــصــرــ الــمــلــوــكــيــ مــنــ الــتــقــافــةــ،
فــيــلــجاـ الشــاعــرــ إــلــىــ الــمــقــطــعــةــ لــأــنــ يــخــشــيــ الإــطــالــةــ الــتــيــ قدــ تــكــشــفــ ضــعــفــ شــاعــرــيــهــ، فــلاـ بــأــســ عنــدــنــ أــنــ
يــرــكــزــ النــاظــمــ جــهــدــهــ فــيــ بــيــتــينــ أوــ ثــلــاثــةــ، يــوــدــعــ فــيــهاــ فــكــرــةــ وــاحــدــةــ، تــســتــمــدــ وــجــودــهــ اللــغــوــيــ مــنــ الــأــدــبــ
الــقــدــيمــ وــالــقــرــآنــ الــكــرــيــمــ وــالــحــدــيــثــ الشــرــيفــ وــمــائــورــ الــكــلــامــ، مــعــ تــكــثــيفــ شــدــيدــ لــالــمــعــنــىــ اــعــتــمــادــاـ عــلــ مــخــتــلــفــ
صــنــوــفــ الــبــدــيــعــ، قــلــمــ لــاـ يــكــوــنــ كــلــ الــمــتــعــلــمــ شــعــرــاءــ مــاـ دــامــ الــأــمــرــ كــذــلــكــ(82). وــلــعــلــ هــذــاـ يــفــســرــ كــثــرــةــ
الــشــعــرــاءــ مــنــ غــيــرــ الــكــبــارــ وــالــمــشــهــورــيــنــ فــيــ الــعــصــرــ الــمــلــوــكــيــ، وــوــفــرــةــ الــمــقــطــعــاتــ.

2-لغة شعر التحامق:

مال شعر التحامق إلى السهولة في المعاني وفي الأساليب على حد سواء. وهذا يعود إلى سببين؛ أولهما رغبة الشعراء في سيرورة أشعارهم ورواجها عند العامة التي كان حظها من الثقافة ضئيلاً، ثانيهما ضلالة حظ كثير من الشعراء من الثقافة، فانعكس ذلك وضوحاً وسهولة في أشعارهم.

ولما كان التقرب من العامة لنيل رضاها هدفاً سعى إليه الشعراء المتحامقون كان لابد من تسلل كثير من مفردات العامة وتعابيرها إلى لسانه الشعراء، راغبين بذلك أم مدفوعين إليه بسبب ما أشرنا إليه من ضلالة حظهم من الثقافة، فبرزت ألفاظ وتراتيب عامية، وأخرى أعممية، لجريانها على لسانه الشعراء وغيرهم.

فمن أمثلة المفردات العامية قول الشاعر ابن دانيال يصف فقره الشديد الذي اضطره إلى النوم على (طراحة) محشوة بالقليل الذي يشبه السمسم المقترن. وكلمة طراحة عامية تعني الفراش الخفيف الذي يُعد للنوم والاضطجاع(83):

ملقى على (طراحة) في حشوها

وقد يتصرف الشاعر بصيغة عربية الأصل، فيأتي بصيغة جديدة لا تتوافق عليها معاجم اللغة العربية، كقول ابن دانيال مستخدماً الفعل (أنهزَ) بمعنى اهتزَ، في مقام التعبير عن فقره وسوء حاله(84):

إلا حصيراً قد تساوى بالثرى
أيدي البلى لما تمزقَ (أنهزَ)
للم يتبينَ عندي ما يباع ويُشتري
وبقية النطعِ الذي لعبت به
كما يستخدم الشاعر ابن التقيب جماعة عامياً مصرياً هو (كوارع) بدلاً من أكارع أو أكرع.
وكلهما جمع كلمة كراع (ما بين الركبة والكعب)، فيقول يصف نفاق جواده الذي كان يسابق الريح،
وتحصوله على آخر من لا يستطيع المشي، وكأنه بلا (كوارع)(85):

فإذا قيلَ كم يقْسِي لـكَ رأسَ
وكثيراً ما يلجأ الشاعر المتحامق لنظرفـاـ إلى التراكيب العامية في معرض كلامه على
تحامقه، وهذا أسهل عليه وعلى العامة، كقول الشاعر ابن دانيال مستخدماً التعبير العامي المصري
(لا فوقـي ولا تحتـي)، وهو تعبير يدل على العدم والفقـر (التام)(86):

ما عاينـت عينـاي في عـطلـتي
أقلـ من حـظـي وـمن بـختـي
أصـبحـت (لا فوقـي ولا تحتـي)
قد بـغـتـ عـبدـي وـحمـاري وـقد
أو كقول البوصيري يخاطب الوزير ابن حـنـا في قصـيدـته التي يـصـفـ فيها سـوءـ حالـهـ وـحالـ

عليه، مستخدماً تعبيراً عامياً مصرياً هو (بالخيط والإبرة)، يريد به تفصيل المعنى. وقد مررت بنا(87):

أحد المؤكس الحديث الذي جرى لهم بالخيط والإبرة

وقد يلجأ الشاعر إلى استخدام ألفاظ أعمجية في شعره، وهذا كثير في الشعر العربي، ولا سيما في العصر المملوكي، لأن السلاطين المعاليك وكثيراً من وزرائهم ونوابهم وأمرائهم وقادتهم كانوا أثراً، كما أن حكمهم امتد ثلاثة مئة سنة تقريباً، فمن الطبيعي أن تنتشر لغتهم بين العامة، ولا سيما إذا عرفنا أن إقانها كان شرطاً لازماً من شروط التقرب إليهم في الوظائف الكبيرة وغيرها. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار بصف سوء معاملة الأتراك له باستخدام بعض الألفاظ التركية(88):

فكان لما أحاروا منه يختنق	وكم قابلت تركياً بعد حرب
ويزفوني إذا ما قلت (يُرْمِقْ)	ويقطعني إذا ما قلت (الْطُّنْ)
فلو أني عطست لقال (يُشْعِقْ)	وشنقت حرمتي أبداً لدبيه

(الطن): الذهب الخالص. يرمق: الإتّهاب وسوء المكافأة. يشقق: غطّ وجهك). يريد أن يقول: إن هذا المدحور لا يقدرني حقّ قدرى، فإذا طلبت منه مالاً لطمني على وجهي، وإذا أشرت إلى عدم تقديره لي رمّقني شتوعداً، وكأنني بلا قيمة عنده ولا مكانة، حتى إنني إذا عطست قال لي: غط وجهك، أو أشع بوجهك عنى. وقد مررت بنا ألفاظ أعمجية أخرى في ثاباً هذا البحث.

3- الصنعة البدوية:

أكثر الشعراء المعاليك من الاعتماد على شئ صنوف البديع. معتقدين أنهم يجدون، وأن الإغراف في الصنعة دليل على النعم والشاعرية، فتسابقوا في إكساء أشعارهم ثواباً من الصنعة المختلفة، لعل من أهمها التورية، يساندهم في ذلك نقاد عصرهم الكبار، الذين رأوا التورية مقاييساً للشاعرية والتحولية. فما التورية، وما أهميتها في الشعر؟ التورية مصدر ورثت الخبر تورية إذا سترته وأظهرت غيره، لأن المتكلم يجعله وراءه بحيث لا يظهر، وهي في الاصطلاح أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان حقيقة، أو حقيقة ومجاز، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والأخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنى البعيد، ويؤرث عنه بالمعنى القريب، فيتوهم السامع أول وهلة أنه يريد القريب، وليس كذلك"(89). فالتورية بهذا التعريف امتحان عقلٍ للسامع، لذا سميت أيضاً (الإيهام) لأن المتكلم يوهم السامع بشيء ويريد شيئاً آخر.

ونتمكن أهمية التورية في تحويل ذهن السامع إلى معنى آخر بعيد، قد يكون في ذكره إجراء للشاعر، أو متجليّة للأذى. لذا كانت التورية سلحاً ماضياً في التتفيس عما في صدور الشعراء تجاه حكامهم الظالمين، لكنها فقدت كثيراً من هذه الأهمية عندما استخدموها في التحامق، ففقدت مجالاً خاصاً للتعبير عن سخرياتهم من أنفسهم، فقدت بذلك وظيفتها الأساسية في حماية الشاعر من الظلم

والإجراج، ولم تعد وسيلة تساعد في قول ما يريد، بل صارت غاية في نفسها، وامتحاناً للذهن، وكذا للعقل.

من تلك التوريات التي قيلت على سبيل التحماق قول الشاعر ابن دانيال يشبه نفسه بالكلب، مادام هذا التشبّه سجلب له الطعام، فقال يخاطب مدوحة (90):

دَعْوَتِي لِلْفَرْسِ بِإِسْمِي
فَأَكَلَبُ لَا يَهْرُبُ مِنْ أَمْسِ
وَهَا أَنَا الْلَّيْلَةُ فِي دَارِكِمْ

والستورية في كلمة (عرس)، يريد بها ابن عرس، وهي "ذويبة كالفارأة تفك بالدجاج ونحوها" (91). فالمعنى الذي يتبارى إلى الذهن هو العرس بمعنى الزفاف، لكنه ليس المقصود.

ثم يوري في مهنته كان طيباً كحالاً يداوي العيون - التي أصابها الكسد فيقول (92):

يَا سَانِي عَنْ حِرْفِتِي فِي الْوَزِيِّ
وَاضْسِينِتِي فِي بِهِمْ وَإِفْلَاسِي
يَا حَالُ مَنْ بِرَهْمِ إِنْفَاقِهِ

والستورية في كلمة (أعين)، ي يريد أن يقول: إنني أحصل على المال في حرفتي بصعوبة بالغة، وكانتني أخذة من عيون الناس، وهم لا يربون إعطاءه لي، أي أخذة قهراً وغضباً. وقد أوهمنا بالمعنى القريب وهو أخذة المال لقاء مداواة عيون الناس. وليس هو المعنى المقصود.

ويوهم ابن نباتة السامع بنذر كلمة (الدقق) التي يريد بها دقيق القبح، لا دقيق المعنى، بعد أن أصبح فقيراً، همه الحصول على الطعام لا قول الشعر (93):

اسْتَشَدْدَنِي لَطِيفُ شِعْرِي
وَالْقَلْبُ بِالْجَوْعِ فِي حَرِيقٍ
فَقَالَتْ: لَهْقِي عَلَى (الدقق)

من كل ما تقدم ذكره: نستطيع القول: إن مجتمع العصر المملوكي مجتمع معقد، انعكس تعقيده في الأدب، كما انعكس في غيره، فظهرت فيه اتجاهات وقيم سُنتي متباينة أشد التباين، ليجارية وسلبية، ومن الظلم أن نصف هذا العصر بالانحدار والانحطاط في الأدب، فكما أبرز هذا المجتمع اللصوص والشطار والمجان والمتخاقدين، أبرز أيضاً كتاباً وشعراء وقصاة ومتأدبين وعلماء، حظهم من الإجاده والفضل والتقدم كبير. وهذا أمر طبيعي في المجتمعات الكبيرة التي تقف على مفترق الطرق كالمجتمع المملوكي.

وأنصح مما قمنا من أشعار في التحماق اتجاه الشعر العربي بقوه نحو التعبير عن المشاعر الفردية، وتصوير هموم الناس ومشكلاتهم. فلم يعد كثير من الشعر تقليداً أعمى للشعر القديم، أو صبياً للمعاني في قوله الجاهزة، بل صار تعبيراً عن النفس المقهورة التي هزمها حكامها بما أحثثوه من مظالم، وما لحقها من كوارث، لكنهم لم يستطيعوا سلبها روح السخرية، فغيرت من خلالها عن همومها ومشكلاتها. وهذا الاتجاه مهم في تاريخ الأدب العربي، وفي صالحه، لأنه خطأ به خطوات

ولقنة في الاتجاه الصحيح، لكن هذه الخطوات لم يكتب لها الاستمرار طويلاً، وعاد سلطان الأنب القديم قوياً في النغوص، على حساب تلك الاتجاهات الجديدة، وإن لم يتضمن عليها نهايّاً.

ويعد شعر التحامق وثيقة تاريخية تكشف عن كثير من جوانب الظلم والفساد اللذين أصابا المجتمع المملوكي، كما يعد وثيقة نفسية تتصفح عن أحوال الشعراء والناس الذين استعلوا على واقعهم الفاسد بالسخرية منه ورفضه رفضاً نفسيّاً، بعد أن تعذر عليهم رفضه بالفعل. صحيح أن في هذه الأشعار مبالغات واضحة، لكن هذه المبالغات تخفي وراءها حقائق ثابتة، زاد الشعراء المستحامقون في تضخيمها ليفلقو أنظار الحكام إليها، لعل أحدهم يمد لهؤلاء الشعراء يد المساعدة، فيصلح ما فسد، ويقوم ما اعوج.

لكن رواج هذا اللون من النظم عند العامة وغيرهم من نقاد ذلك الزمان يشير إلى تردي الذوق العام، ولا يحمل كثيراً من الأهمية للشعر من الناحية الفنية، وإن كان مضمونه مهمًا ومثيراً.

ومما يحد للشعراء المستحامقين تجددهم الواسع في بنية القصيدة، فألغوا مقدماتها حيناً، واستبدلوا بها مقدمات تصف فقرهم وسوء أحوالهم حيناً آخر، وحاولوا الاستقلال بالتحامق في القصيدة حيناً ثالثاً، لكن جميع محاولاتهم لم تكن قادرة على التصدّي لنقاليد الشعر العربي الراسخة، ولاسيما المقدمات، والتغلب عليها، وإن كانت محاولاتهم جديرة بالاهتمام.



■ الحواشي:

- 1- طبقات الشعراء ابن الصturn: 341.
 - 2- لسان العرب: ابن منظور، مادة حمق.
 - 3- نظر الأغاني: الأصفهاني، 23/75-76.
 - 4- المصتر نفسه: 85/23.
 - 5- المصدر نفسه: 76/23.
 - 6- شرح مقامات بديع الزمان البهذاني: 106-107.
 - مشون: مشون، غشون: ظلوم.
 - 7- الشعر الشعبي الساخر في عصور الملوك: النهاجر 82-83.
 - 8- انظر النجوم الراهن: ابن تغري بردي، 275/8.
 - 9- انظر تاريخ مصر: ابن لیاس، 919-929، 985، 1283، 998-996.
 - 10- انظر فوات الوفيات: الكتابي، 1/139-140.
 - 11- انظر سكردان السلطان: ابن أبي حلة، 401، التنجوم الراهن: وابن تغري بردي، 10/102.
- 12- النجوم الراهن: ابن تغري بردي، 8/52.
- 13- انظر فوات الوفيات: الكتابي، 3/358.
- 14- النيل على الروضتين: المقنس، 225.
- 15- الوفي بالوفيات: الصندي، 6/2، وانظر النجوم الراهن: ابن تغري بردي، 11/68.
- 16- بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى: عشور، 125.
- 17- انظر النهج السيد: ابن أبي الفضائل، 77، نيل مرأة الزمان: واليوناني، 1/498-499.
- 18- الشعر الشعبي الساخر: النجار، 853.
- 19- النجوم الراهن: ابن تغري بردي، 21/262.
- 20- السلوك: المقريزى، 2 ق 696/3، وانظر فيه أيضاً: 3 ق 8/1.
- 21- تاریخ مصر: ابن لیاس، 742-741.
- 22- إغاثة الأمة: المقريزى، 37-38.

- .47 - خيال الظل: حمادة، 219.
- .48 - المغرب: 155/4. يُنْجِشْ: يُنْجِشْ. رَمَة: خرقه أو عظمة بالية.
- .49 - ديوان البوصيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 189. قرفة: توأن وتأخر. ضخجة: من الضجر وهو الضيق والتقرُّب بالشيء. نغزة: إشاره إلى التحقيق والاستهانة به. مُحترة: تنظر بحدة من شدة الغضب. أجراة: لينة مجرورة معدة للبناء.
- .50 - المصدر السابق: 189. التبريس: عقوبة من عقوبات العمالِيكِ "تكان الحكام إذا أرادوا التشهير بعنْد لركبِه ووجهه إلى ذيل الحمار، ويصبح الأطفال صيحات مناسبة، فإن كان لصا جلهوه يمسك الحلي أو اللقود التي سرقها، وإذا كانت الجريمة زنى شهروه بكلمات تدل على عمله". قاموس العادات: أمين، 136-137.
- .51 - ديوان ابن نباتة: 457. وانظر فيه أيضاً: 531. الكلة: إباء معندي يُطْهِي فيه الطعام.
- .52 - المصدر السابق: 235. الكثير: جهاز من جد أو نحوه، يستخدمه الحداد وغيره للنخن في النار.
- .53 - ديوان صفي الدين الحلي: 626-625. صَوْحٌ: يبس حتى تشقق. نَوْى: ذيل.
- .54 - خوات الوفيات: 329/1-330. القطاعة: الرُّغْوة. التزاوات: جمع برارة، وهو ما يتبقى من قطعة الصابون بعد الاستعمال. الغز: قبيلة من الترك. المُسْرَقَدار: مصطلح تركي معناه الذي يعني بشئون المطبخ، وقد سمى بذلك لكثره مطاعاته لسوق الطعام وغيرها. انظر صفح الأعشى: 5/470. زيداني: جمع زَيْنَة: وعاء من الخزف المحروق المطلسي بالمعينة، يختب فيها اللبن (المعجم الوسيط: مادة زيد). الرقاد: الذي يشغل النار في الحمام وغيره. خلنج: قديم. كدان: بال، الأعادون: يريد بها عظام البربرون للناحلة البارزة كالميدان. الجلد: الضرب ومقارعة الخصوم.
- .23 - انظر ديوان ابن الوردي: ابن الوردي، 197، 325، وانظر تتمة المختصر: 501/2.
- .24 - انظر إغاثة الأماء: المغريزي: 43-44.
- .25 - انظر تتمة المختصر: ابن الوردي، 487/2.
- .26 - انظر معید النعم: السبكي، 91. سُمْر: أغلق بالمسامير.
- .27 - انظر ، تتمة المختصر: 434/2.
- .28 - إحياء الفمر ببناء العمر: العسقلاني، 1/148.
- .29 - الأدب في العصر المملوكي: زغلول، 2/105.
- .30 - النجوم الزاهرة: 9/52.
- .31 - ديوان البوصيري: 241.
- .32 - النجوم الزاهرة: 7/369.
- .33 - ديوان ابن نباتة: 400. وانظر خزانة الأدب: الحموي، 246.
- .34 - ريحانة الأبا: الخاجي، 1/422. البدال: استعمال عامي معناه أن يتبادل رجال أمرائهم حراماً.
- .35 - نصرة الشار: الصندي، 331.
- .36 - ديوان ابن الوردي: 302. وانظر فيه أيضاً: 240.
- .37 - خزانة الأدب: 252. وانظر فيه أيضاً: 249.
- .38 - 39 - المغرب ابن سعيد: 4/135. حرفاً: انحرافاً.
- .40 - ابن نقيّق حياته وديوانه: 181. هاماً: سائلة ونارلاً.
- .41 - 42 - ذيل مرأة الزمان: 3/19. العين: الكتاب.
- .43 - السلوك: 1 ق 3/904. والبيتان لعلاء الدين الوداعي.
- .44 - الغيث المسجم: الصندي، 2/29. والبيتان لسراج الدين الوراق. وفي كلمة (الراحة) الثانية تورية يزيد بها راحة اليد.
- .45 - فرات الوفيات: الكتبى، 4/289.
- .46 - الراقي بالوفيات: الصندي، 3/52.

- 69- البداية والنهاية: ابن كثير، 315/13.
- 70- فروت الوفيات: 337/3. أصلطني: استنف.
- الآن: السراب. ضروب: كذا في الأصل، ولعل الصواب: ضرروس أي شديد مهلك. العقارب: اللص المحatal. القوار: الرافت. الخرمة من القتال: أشد موضع فيه. الأزيار: جمع زينة: جرة كبيرة يوضع فيها الماء. الككة: مقد مستطيل من خشب غالباً يجلس عليه. البيطار: معالج للذواب.
- 71- الغيث المسجم: 152/1.
- 72- خزانة الأدب: 244.
- 73- الوفي بالوفيات: 1/ 227.
- 74- ديوان ابن نباتة: 79.
- 75- ديوان ابن الوردي: 129. والبيتان للشاعر شهاب الدين بن غانم (737 هـ).
- 76- ديوان ابن نباتة: 287.
- 77- المغارب: 130/4-130. خلصة: ثوب يهدى.
- الطيقسان: ضئرب من الأوشحة، يلبس على الكتف أو يحيط بالبدن، خال من التفصيل والخياطة، أو هو ما يعرف بالعامية المصرية بالشال. المعجم الوسيط: مادة طلس.
- 78- المغارب: 141/4.
- 79- المصدر السابق: 155/4.
- 80- ديوان البروصيري: 117.
- 81- التق الأخرى في القرن الثامن الهجري: سلطاني، 186.
- 82- خيال الظل: حماده، 34. وانظر فروت الوفيات: 219/4.
- 83- خيال الظل: 41. النطع: بساط من جلد، كثيراً ما يقتل فوقه المحكوم عليه بالقتل.
- 84- مطالع البور: الغزولي، 192/2.
- 85- الغيث المسجم: 1/ 88. وانظر خزانة الأدب: 66.
- 86- ديوان البروصيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 83.
- 87- فروت الوفيات: 290/4. وانظر فيه أيضاً: 1.
- الجرون: جميع جن: محمد السيف ونحوه. اللنبث: السباء. الكشخان: الشيوث لو الفرزنان. بيكار: ميدان القتال بالتركية. خيزري: مصطلح مملوكي معناه رتبتي.
- 55- الغيث المسجم: 1 الصندي، 106. غنا: عناء، فنا: فنا.
- 56- المغرب: 134/4-135. كفت: ضئفت وتعبت.
- 57- الفلاكة والمفلوكون: الناجي، 167. الفلاكة: هي الفقر والإهمال. المفلوكون: جمع مفلوك، وهو الفقير المهمل بين الناس لقلة حظه وفقره.
- 58- تاريخ مصر: ابن ياس، 89.
- 59- المواعظ والاعتبار: المقرizi، 2/ 22.
- 60- الفلاكة والمفلوكون: 168.
- 61- ديوان ابن الوردي: 256. وانظر فيه أيضاً: 310.
- 62- فروت الوفيات: 289/4.
- 63- المصدر السابق: 292/4. وانظر المغرب: 4/ 156. غالبي: (بالغين المعجمة) كذا في الأصل، ولعل الصواب (غالبي) بالمعنى المهملة. وهو الذي يضم الحلوى في العلب لبيعها.
- 64- ديوان ابن نباتة: 80. وانظر فيه أيضاً: 19، 282، 335. غنا: جاورز الحد.
- 65- ديوان امرئ القيس: 8.
- 66- المصدر السابق: 27.
- 67- نيل سرارة الزمان: 71/4. وانظر معارضة أخرى للشاعر نفسه في الغيث المسجم: 251/2.
- نراعة: جبة من صوف مشقوقة المقثم. القياسير: الخان أو المكان الواسع يكون للخيول والناس والمسؤون. توضيح والمقرأة: موضعان نذكرهما امرؤ القيس في ملقطه: فرجية: ثوب واسع طويلاً الأكمام يرتدي به علماء الدين: المؤوث: الأصولين.
- 68- ديوان صفي الدين الحلي: 625-626. الكنس: الهجوم على الشخص والإهانة به. التكس: طاطأة الرأس أو العبرس.

- خرانة الأدب وغاية الأدب، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الخيرية، القاهرة.
- 9- الخاجي أحمد بن محمد، (1967)، ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، الطبعة الأولى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، جزءان.
- 10- ابن نعيم محمد بن علي، (1960)، ابن نعيم العيد حياته وديوانه، الطبعة الأولى، تحقيق على صافي حسين، طبع دار المعارف، القاهرة.
- 11- الناجي أحمد بن علي، (1385)، الفلاحة والمقلوكون، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الأداب، النجف، العراق.
- 12- سبط بن الجوزي يوسف بن قرا أوغلي، (1370)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الطبعة الأولى، طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالبندق، ثمانية أجزاء.
- 13- السبكي عبد الوهاب بن علي، معبد النعم وميد النقم، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأدبية، مصر، مطبوع على هامش كتاب تفريج المهج بتلوريج الفرج.
- 14- ابن سعيد علي بن موسى، المغرب في حل المغرب، الطبعة الأولى، تحقيق كنوت تكروست، طبع مطبعة ليدن.
- 15- الصنفي صلاح الدين خليل بن أبيك، (1305)، الغيث في شرح لامية المعجم، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأزهريّة، القاهرة، طبع مطبعة ليدن.
- 16- العسقلاني أحمد بن حجر، (1399)، إحياء الفر بأبناء العمر، تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق.
- 17- الغزواني علي بن عبد الله، (1299)، مطالع البذور في منازل السرور، الطبعة الأولى، طبع
- 329- 330- الحموي، خزانة الأدب: 239.
- 89- الحموي، خزانة الأدب: 335/3.
- 90- مخوات للوفيات: 3.
- 91- المعجم الوسيط، مادة: عرس.
- 92- خزانة الأدب: 252.
- 93- ديوان ابن نباتة: 357. وانظر فيه أيضاً: 80.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- 1- الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني، الطبعة الثامنة، تحقيق لجنة من الأدباء بإشراف عبد المستشار أحمد فراج، طبع دار الثقافة، بيروت، خمسة عشر وعشرون جزءاً.
- 2- لمرو القيس خندج بن حجر، (1964)، ديوان لمرى القيس، الطبعة الثانية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع دار المعارف، مصر، سلسلة ذخائر العرب (24).
- 3- ابن ياسن محمد بن أحمد، (1311)، تاريخ مصر المشهور بـ بذائع الزهور في وقائع الدهر، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ثلاثة أجزاء.
- 4- البرصيري محمد بن سعيد، (1955)، ديوان البرصيري، الطبعة الأولى، تحقيق محمد سيد الكيلاني، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- 5- ابن تفريزي بربوي يوسف، (1972)، النجوم الظاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، طبع دار الكتب المصرية، القاهرة، ستة عشر جزءاً.
- 6- ابن لبني حلة أحمد بن يحيى، (1957)، سكردان السلطان، الطبعة الثانية، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- 7- الحلبي صفي الدين عبد العزيز بن سرليا، ديوان صفي الدين الحلبي، طبع دار صادر، بيروت.
- 8- الحموي بن حجة أبو بكر بن علي، (1304)،

التراث العربي

- 25- ابن نباتة محمد بن محمد، نبولن ابن نباتة، تحقيق عبد العزيز تقللية، مصر.
- 26- المهداني بديع الزمان أحمد بن الحسين، (1962)، شرح مقامات بديع الزمان المهداني، تحقيق محمد محبس الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المدنى، القاهرة.
- 27- ابن الوردي زين الدين عمر بن مظفر، (1970)، تتمة المختصر في أخبار البشر (تاریخ ابن الوردي)، الطبعة الأولى، تحقيق أحمد رفعت البدرولي، نشر دار المعرفة، بيروت، جزءان.
- 28- (1300)، نیوان ابن الوردي، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الجواب، القسطنطينية، تركية.
- 29- اليونيني موسى بن محمد، (1954)، ذيل مرآة الزمان، الطبعة الأولى، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، لربعة أجزاء.
- ثانياً: المراجع:**
- 1- ابن احمد، (1953)، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، الطبعة الأولى، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- 2- حمادة براهيم، (1936)، خيال الظل وتنثليات ابن دنيا، طبع مطبعة مصر.
- 3- سلطانى محمد على، (1973)، النقد الأدبي فى القرن الثامن الهجرى بين الصنفى ومعاصره، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الحجاز، دمشق.
- 4- عاشور سعيد عبد الفتاح، (1977)، بحوث ودراسات فى تاريخ المصور الوسطى، الطبعة الأولى، طبع فى جامعة بيروت العربية.
- 5- النجار محمد رجب، (1982)، الشعر الشعبي الساخر فى عصور الملوك، مقال منشور فى مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، الكويت.
- 6- ابن نباتة محمد بن محمد، نبولن ابن نباتة، تحقيق عبد العزيز تقللية، مصر.
- 7- المهداني بديع الزمان أحمد بن الحسين، (1962)، شرح مقامات بديع الزمان المهداني، تحقيق محمد محبس الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المدنى، القاهرة.
- 8- ابن أبي الفضائل الغضبان، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق بشوش.
- 9- القلقشندي أحمد بن علي، صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء، الطبعة الأولى، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ثمانية عشر جزءاً.
- 10- ابن كثیر إسماعيل بن عمر، (1358)، البداية والنهاية في التاريخ، الطبعة الأولى، طبع مطبعة المساعدة، القاهرة، لربعة عشر جزءاً.
- 11- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (1973)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، بإشراف حسن على عطية ومحمد شوقي أمين، طبع دار المعارف بمصر، جزءان.
- 12- المقنسى أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل، (1974)، ترجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، الطبعة الثانية، مراجعة محمد زايد الكوثري، طبع دار الجبل، بيروت.
- 13- المقريزى أحمد بن علي، (1270)، الموعظ والاعتبار بنكx الخطوط والأثار المعروض بالخطط المقريزية، الطبعة الأولى، طبع مكتبة المشى، بغداد، جزءان.
- 14- (1936)، السلوك لمعرفة دول الملاوك، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة، طبع دار الكتب المصرية، لربعة أجزاء.
- 15- (1940)، إغاثة الأمة يكشف الخمسة، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- 16- ابن منظور محمد بن مكرم، (1980)، لسان العرب، الطبعة الأولى، طبع دار المعارف، القاهرة، عشرة أجزاء.

قراءة في لاميات الأمم

لامية العرب، لامية العجم، لامية اليهود،
لامية الهنود، لامية المماليك، اللامية الأموية

د. محمود الربادوي

تجزيف: على قافية اللام، وقافية اللام قافية مطواع، تعد الشاعر بمفردات كثيرة، فهـ منجم ثـ لقوافـ سهلـة يـ سـيرـة، يـ خـتـمـها روـيـ اللـامـ هـذاـ الحـرـفـ النـاقـيـ يـ تـشـكـلـ بـصـيـغـ صـرـفـيـةـ مـتـوـعـةـ، وـيـتـقـبـلـ الـحـرـكـاتـ الـأـرـبـيعـ فـيـتـكـونـ مـنـهـاـ إـيقـاعـ جـمـالـيـ يـغـرـيـ الـشـعـرـاءـ بـالـنـظـمـ عـلـيـهـ.

وقد أفرغ شعراً للاميات معانيهم وأفكارهم ومشاعرهم، كلُّ في تمجيد ذاته أو قبيلته أو عشيرته أو قومه، بما في الذات من إيجابيات قيم التمجيد، والتغنى بالماضي، ثم يستغل الشاعر طول القصيدة ليودع فيها مخزونه من أفكار الحكمة التي يمتلكها من معين تجاربه، أو عصارة أفكاره، تجارب قوام سادها ولختها من الحياة، حياة الفرد والجماعة، ولذا تقبلها الفرد وتقبلتها الجماعة، ولأنها عبرت عن أفكار الفرد وأفكار الجماعة اكتسبت سيرورتها وشيوخها، وتدالوتها الألسن، وخلدت قيمها على مر الأزمان والدهور.

يضاف إلى قيمها الكثيرة أنَّ الذين نظموها كانوا ينتهيون إلى عصور مختلفة منها الجاهلية والإسلامية والعصورة المتأخرة وحتى العصر الحديث، كما ينتهيون إلى مساحات جغرافية متعددة كالجزيرة العربية، وشبه القارة الهندية، وببلاد المهاجر الأمريكية. فإذا التمسَّت ديانات قاتلتها وجدت منها، فضلاً عن الإسلام، الوثنية واليهودية والمسيحية، ولكنَّ القاسم المشترك الأعظم فيها تلك القيم الإنسانية الخالدة التي ثبَّتَتْ أصولها، وتَأكَّدتْ ثوابتها.

لقد جمعت هذه اللاميات التي تتمحور حول الأمم، وتدور حول قيم إنسانية عامة وأعرضتُ عن مجموعة من اللاميات مبنية في دواوين الشعراء، فيها من الأفكار والمعانٍ وخلاصات الرأي الرابع ما لا يقل عن هذه اللاميات إن لم ييزُّها في بعض الأحيان، يدخلها التصنيف في المعلقات والمذهبات والمجمهرات وغيرها من نفائس الشعر كلامية أمرى القيس، ولامية الأعشى، ولامية

كعب بن زهير، ولامية حسان بن ثابت، ولامية أحيحة بن الجلاح، ولامية الحطيبة، ولامية الأخطل، ولامية القطامي، ولامية المتنبي، ولامية أبي العلاء المعربي، ولامية ابن المقري، ولابن الوردي والصفدي والهاشمي ومحمد المطلب اليعقوبي الموريتاني، وكلها من نفيس الشعر وفاخرة، ولكنها لا ينتظمها عنواننا السابق، ولی مع هذه اللاميات قراءات أخرى في قادمات الأيام. صحيح أنها ليست لها أسماء كأسماء لاميات عنواننا هذا، ولكنها متعددة الموضوع كلامية الموت للمتنبي ولامية المجد للمرعري ولامية الفسasseنة لحسان وغيرها.

فڈلکہ فی حرف الام

كنت أدرس اللام في اللسانيات دراسة صوتية، وقافية اللام في الشعر دراسة فنية إيقاعية، فلفت نظرني هذا الحرف بمزاياه في اللغة العربية، وكثرة تواتره في قوافي الشعر، فتبتعدت اللاميات فوجدتها تطرح لواناً من أبواب الشعر، لا تقتيد بفن معينه، أو عرض بذاته، فدفعني الفضول العلمي أن أتابع هذه القراءة (الحرفية) فقادتني إلى نتائج جميلة، وظواهر طريقة غريبة وجديدة أيضاً. فبدأت أرصد خصائص هذا الحرف، فوجدت ترتيبه في (الأبجدية) العربية الترتيب الثاني عشر، ومن المصادفة أن ترتيبه في الحروف اللاتينية الثاني عشر أيضاً، ونترك للprocessors بحساب الجمل ومفسري الطواهر الفلكية أن يستغلوا هذه القيمة العددية، ونوجّه اهتمامنا إلى اللغة والأدب لنفس القيمة اللسانية والصوتية والفنية والجمالية لهذا الحرف وهنا نستغل جهود اللغويين والنقاد وحتى حبّد المشغلين بعلم القراءات وعلم التجويد.

يقول ابن منظور: "اللام من الحروف المجيبة، وهي من الحروف الثلث، وهي ثلاثة أحرف: الراء واللام والنون: .. وقد ذكرنا كثرة دخول الحروف الثلث والشفوية في الكلام"^(١) .. وقال الخليل بن أحمد: "سميت الحروف الثلث ذلقاً، لأن الذلاقة في المنطق إنما هي بطرف أسلة اللسان... ولما ذلت الحروف وبذل بين اللسان وسهلت في المنطق كثُرت في أبنية الكلام"^(٢) .. ولو عدنا إلى كتاب ابن منظور: لسان العرب لوجدنا أن الألفاظ التي تنتهي بحرف اللام تغطي أكبر حجم في هذا المعجم. ولو التقينا إلى علماء النحو والصرف لاكتفيناهم بيمون كثيراً بهذا الحرف دون سواه نجد مصادق ذلك في الكتب المعروفة بكتب (اللامات) ككتاب الlamات للزجاجي^(٣). وكتاب (اللامات) لأحمد بن فارس (ت- 295) صاحب كتاب الصاحبي والمجمل والمقويس. فضلاً عما ذكره ابن هشام في (المغني) في حرف اللام وهو يعدد الأدوات، وعددت هذه الكتب التحوية واللغوية (٣٠) معنى لللام. كما دخل هذا الحرف في أنواع النفي (لا، لم، لن) والنهي والأمر: (لا- لـ) .. وحرف الجواب (لا) وحرف الاستفهام (هل) والتحضيض (هلا) .. والعطف (بل، لكن)، ودخل بكثافة في (الـ) التعريف

⁽¹⁾ لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، 3/43.

⁽²⁾ لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار حادر، 204/2.

⁽³⁾ كتاب (اللامات) لأبي القاسم عبد الرحمن الزجاجي (ت 337) حققه الدكتور مازن المبارك.

التي لا يخلو منها سطر مكتوب بالعربية.

أما إذا توجهنا في قراءتنا لهذا الحرف قراءة فنية شعرية قافية لفينا قافية اللام تتواتر بمساحة كبيرة في دواوين عملاقة الشعر بدءاً من أمرى القيس وحسن وكعب ومروراً بالأخطل والقطامي ولا أقول انتهاء بالمتبسى والمعربي، ففي كل ديوان شاعر عربي قدر من القوافي اللامية تغطي مساحة لا يستهان بها، وما لنا نستشهد بقوافي الشعراء ولا نستشهد (بعواصل) القرآن الكريم، فالعواصل اللامية في القرآن الكريم أكثر من أن تحصي، نجدها مبثوثة مفرقة في آيات كثيرة، كما نجدها تسيطر بكثافة في سور بعضها، كسور المزمّل، وسورة الإنسان، وسورة الفرقان وهي في بعض هذه السور تتناوب مع فاصلة الراء ذاك الحرف الذلنقي الذي سبق أن قلنا إن علماء القراءات والتجويد يجعلونه آخر اللام. وكما ألف النحويون واللغويون كتاباً في (اللامات)، أغري الأدباء فألفوا كتاباً في (اللاميات)⁽¹⁾ جمعوا فيها كبريات القصائد المشهورة على قافية اللام، وأعطوا بعض هذه اللاميات أسماء تبعاً للأمم والديانات والقيم الفنية، وقد دخلت القوافي اللامية في جميع أغراض الشعر، وأنماط الشعر كالموشح والدوبيت، والفنون الأخرى المستحدثة، وخاصة في فن المدح والغزل، ولو ألقينا نظرة على الكتب المصنفة حسب قوافي الأبيات لوجئنا قافية اللام تحظى بحصة الأسد كتاب (الدر الفريد) لمحمد بن آدم ، و(المعجم المفصل) للدكتور أميل يعقوب ، و(الشوارد) لابن خميس .

ولكنَّ هذه الفنلنكة الصوتية السابقة تقع خارج إطار الدراسة الفنية، أما الدراسة الفنية للأم فتقول لنا إن هذا الحرف من الأحرف المسماة في فن القافية بـ(الذلول) أي التي يكثر ركوب الشعراء لقافيتها، نظراً لكثره لفاظ المعجم التي تصلح قوافي لها. وهي عكس القوافي (الحرُون) كالضاد والظاء والغين والخاء، وهي قوافٍ يتحاشى ركوبها الشعراء. وبقيني أن قافية اللام تند الشعراء بفيض كبير من الأنماط المناسبة للغرض الشعري من جهة، وللوزن العروضي من جهة أخرى، ومن مزايا القوافي عامّة أنها ليست مجرد نهاية للبيت الشعري، وإنما تحقق -فضلاً عن ذلك التكامل الموسيقي مع بقية العناصر الموسيقية الأخرى في البيت من خلال الأنساق القافية العمودية، وهذا يدعو إلى تكثيف مستوى الإيقاع وإبرازه، وخاصة ما وجدها في (لاميات الأمم) التي هي موضوع قراءتنا من القافية اللامية المطلقة لما تتحققه من دور إيقاعي في القصيدة بسبب انسياحها على حروف المد، ويدعم ذلك سيطرة القوافي المؤسسة والمردفة، وهي قوافٍ تحقق درجة عالية من الموضوع الصوتي وهذا تحضيري كلمة الأبيوردي الذي يقول في مقدمة ديوانه في معرض الحديث عن الشعر: «أنصعه عند الشعراء وأسلمه على انتقاد العلماء ما أحکمت مبانيه وتكلفت لفاظه ومعانيه، ولم يستعن بوحشى الكلام فيه، ولا ریضت باقتصار أبنية قوافيها»⁽²⁾. وأكد هذا المعنى العسكري، وأطلقه نقله عن بشر بن المعتمر، قال مرتكزاً على القافية: «إذا أردت أن تعمل شرعاً

(1) ألف محمد إبراهيم نصر كتاباً سمّاً (اللاميات) من عيون الشعر. وألف الأستاذ عبد العين ملروح كتاب (اللاميات).

(2) ديوان الأبيوردي، نسخة دار الكتب المطرفة // ب.

فاحضر المعاني التي تزيد نظمها فكرك، وأخترها على قلبك، وأطلب لها وزناً ينافي فيه إيرادها، وفافية بحتملها، فمن المعاني ما يُتمكن من نظره في فافية ولا يمكن منه في أخرى، أو تكون في هذه أقرب طریقاً وليس كلفة منه في تلك...^(١) واستمر العسكري في حديثه عن القيمة الفنية التي تتحققها القافية، فحضر الشعراء من العيوب التي تعتري القافية مثل السناد والإقواء، ومثل هذه الاختراقات في القافية هي التي حطت بعض كبار الشعراء عن منزلة الفحول، يقول أبو عمرو بن العلاء: فحلان من الشعراء كانا يقويان^(٢): النابغة وبشر بن أبي حازم^(٣). فالشاعر المتمكن من صناعته كان يائف أن يخترق هذه القاعدة بسناد أو إقواء أو إيطاء، فهذا ذو الرمة يقول: وشعر قد أرقت له طريف
أجنابه المسائدة المحالا^(٤)

و جریر یقُول:

فلا إقواء إذ مرس⁽⁵⁾ القوافي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وكان الشعراء يحرصون على الاٌلْحَقِ اشعارهم مثل هذه الخروقات؛ لأن من خصائص الشعر أنه قابل للغناء، والفناء تقضي هذه الخروقات وتظهر عيوبه، كما في حالة النابغة في الدالية التي ورد بها على المدينة⁽⁶⁾، ولذلك قال حسان:

تغنٌ بالشعر إما كنت قائله
إن الفناء لهذا الشعر مضمار

والكافية إذا وقعت بيد صناع، حفقت قيمتها المعنوية مع قيمتها الإيقاعية، ووُجِدَت في حرف اللام المادة الطبيعية، ولعل من أقدر الشعراء المطبوعين على تطوير القوافي الشاعر أبو العناية، الذي قال في، عنته:

(١) الصناعتين، العسكري، 139.

⁽²⁾ الأقواء: اختلاف الأعماق في الثقافة.

⁽³⁾ المنشئ، المذيع، 59، والأغان، الأصوات، 10//، وديه ان النافعة، 30.

(٤) **الساند ، والناد ، والحال ، والإطلاع**: من عبوب القافية.

(5)

⁽⁶⁾ انظر في تأثير المذاق في الذهن، دراسة دارش،

⁽⁶⁾ انظر قصة أقزاء النابغة في دالبته، ووروده على المدينة، وغناء المغنين بها، فتبين له الأقواء.

الشرف: يراد به هنا الإشراف على خطير، يقال: هو على شرف من الأخلاق.

مشهورة يُغنى بها.⁽¹⁾

وتطبق هذه المقوله على مجموعة لامياتنا التي نتعامل معها بهذه القراءة التراثية العصرية. ونعود إلى الاميات المشهورة فتجد الشعراء والنقاد قد أعطوا بعض هذه الاميات أسماء تبعاً للأمم وللديانات وللقيم الفنية، فبعضها دخل في المعلقات والسموطة⁽²⁾ ودخل بعضها في المجمهرات كمجمهرة النمر بن تولب⁽³⁾ ودخل بعضها في المنقفات كمنقفة المصيب بن عَلَى⁽⁴⁾. ودخل بعضها في المذهبات كذهبية أحىحة بن الجلاح.⁽⁵⁾ ودخلت في المشوبات كمشوبة كعب بن زهير⁽⁶⁾ ومشوبة القطامي⁽⁷⁾ ومشوبة الحطينة⁽⁸⁾ ودخلت الملحمات كملحمة جرير⁽⁹⁾، وملحمة الراعي⁽¹⁰⁾.

ومما يدل على أن بعض الاميات تكفلت فيه الفصاحة وبلغت من البلاغة وجودة الصياغة كل مبلغ شهادة ناقد كبير كالباقلي صاحب (إعجاز القرآن) الذي عندما أراد أن يبين إعجاز القرآن وفصاحته وبلاهة أسلوبه عمد إلى مقارنة أسلوب القرآن بأسلوبين قصبيتين تُعد كل واحدة فمة في عصرها، وسيدة الشعر في زمنها، الأولى لامية امرئ القيس، تاج القساند في العصر الجاهلي، والثانية لامية البحري، التي تُعد سيدة القساند في العصر العباسي. فقام بمقارنة تطبيقية تفصيلية بين قصبيتين من أجمل ما جادت به فريحة الإنسان مع جوانب من أي الكتاب المعجز؛ وانتهت المقارنة إلى تفوق أسلوب القرآن على أساليب جهابذة الشعر العربي، مما اختلفت حظوظهم من الأصالة والحضارة، انظر ما قاله في صاحب الامية الأولى: «أنت لا تشک في جودة شعر امرئ القيس، ولا ترتتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها، من ذكر الديار والوقف عليها، إلى ما يتصل بذلك: من البیع الذي أبدعه، والتشبیه الذي أحدثه، والمليح الذي تجده في شعره، والتصرف الكثیر الذي تصادفه في قوله، والوجوه التي ينقسم إليها كلامه: من صناعة وطبع، وسلامة وغفو، ومتانة ورفقة، وأسباب تحمد، وأمور تؤثر وتندح،

(1) طبات الشراء، ابن العزز، 228.

(2) كمحلة امرئ القيس التي مطلعها: (فتا نبك...) وملقة الأعشى التي مطلعها: (ما بكاء الكبير بالأطلال). انظر جمهرة أشعار العرب للقرشى // 32-34.

(3) مجمهرة النمر بن تولب مطلعها: (أباد من أطلال علة ماسِل...) المجمهرة 2/542-552.

(4) منقفة المصيب بن عَلَى مطلعها: (تَكْرُثُ لَحْزَنَ عَاشَنَ طَفْلَ...) المجمهرة 2/558-560.

(5) مذهبية أحىحة من الحلاج لامية في 21 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 658-661.

(6) مشربة كعب بن زهير، لامية في 58 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 789-799.

(7) مشوبة القطامي، لامية في 42 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 803-811.

(8) مشوبة الحطينة، لامية في 29 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 816/2-820.

(9) مشربة جرير، لامية في 51 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 906/3-914.

(10) مشوبة عبد الراعي، لامية في 87 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشى، 3-931/946.

وقد ترى الآباء أولاً، يوزنون بشعره فلاناً وفلاناً، ويضمنون لشعارهم إلى شعره، حتى ربما وازنوا بين شعر من لقيناه وبين شعره في أشياء لطيفة، وأمور بدعة، وربما فضلوا هم عليه، أو سوّا بينهم وبينه، أو قربوا موضع تقدّمه عليهم، وبرأزوه بين ليجيم.

ولما اختاروا قصيده في السبيقات⁽¹⁾ أضافوا إليها أمثالها، وقرروا بها نظائرها، ثم تراهم يقولون: لفلان لامية مثليها، ثم ترى أنفس الشعراء تتشوّق إلى معارضته، وتساوية في طريقه...⁽²⁾ ثم عمد إلى مقارنة نظم امرئ القيس في لاميته التي هي تاج شعره بنظم القرآن فقال: «نظم القرآن جنس منتميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه، فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود شعاراته»، وما بينن لك من عواره على القصصيل.⁽³⁾ ثم شرع في استعراض أبيات اللامية المذكورة بيتاً بيتاً وهو يتيّل كل بيت أو بيّن برأيه النقدي مبيناً إيجابيات الشاعر وسلبياته، عارضاً تناقضه النقدية، ومبدياً تذوقه لجماليات اللحظة والجملة. حتى إذا ما فرغ من نقد لامية امرئ القيس عرّج على لامية البحترى، فابتداً حديثه بقوله: «ونحن نعمد إلى بعض قصائد البحترى فنتكلم عليها، كما تكلمنا على قصيدة امرئ القيس؛ ليزداد الناظر في كتابنا بصيرة، ويستخلص من سر المعرفة سريراً، ويعلم كيف تكون الموازنة، وكيف تقع المسايحة والمقاربة، ونجعل تلك القصيدة التي نذكرها أجود شعر».

سمعت الصاحب إسماعيل بن عباد يقول: سمعت أبا الفضل بن العميد يقول: سمعت أبا مسلم الرسمني يقول: سمعت البحترى يذكر أن لجود شعر قاله:

أهلاً بذلكم الخيال المُقبل

قال: و سُنْتَتُ عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: الْحَتَّارِيُّ أَعْرَفُ بِشِعْرِ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِهِ.^(٤٠)

ثم أعقب بعد بيته مطلع القصيدة بقوله: «فَلَمَّا بَيْتَهُ الثَّانِي فَهُوَ عَظِيمُ الْمَوْقِعِ فِي الْبَهْجَةِ، وَبِدِيعِ
الْمَأْذَنِ، حَسْنِ الرُّؤَاةِ، أَنْبِقَ الْمَنْظَرَ وَالْمَسْمَعَ، يَمْلأُ الْقَلْبَ وَالْفَهْمَ، وَيُفَرِّحُ الْخَاطَرَ، وَتَسْرِي بِشَاشَتِهِ فِي
الْعَرْوَقِ، وَكَانَ الْبَحْتَرِي يَسْمَى نَحْوَهُ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ: «عَرْوَقُ الذَّهَبِ» فِي نَحْوِهِ مَا يَدِلُّ عَلَى بِرَاعَتِهِ فِي
الصَّنَاعَةِ، وَحَذَقَ فِي الْبَلَاغَةِ^(٥) وَنَقْدُ (٣٩) بَيْتًا مِنْ قَصِيدَةِ قَوَامِهَا فِي دِيْوَانِهِ (٥٣) بَيْتًا^(٦) ثُمَّ قَالَ:
وَقَدْ أَطْلَطَ عَلَيْكَ فِيمَا نَقْلَتْ، وَتَكْلَفْتَ مَا سَطَرْتَ، لَأَنَّ هَذَا الْقَبِيلُ قَبْلَ مُوضَوعٍ، مَتَعْلَمٌ مَصْنَوعٍ، ...
وَبِإِيمَانِنَا اقْتَصَرْنَا عَلَى ذِكْرِ قَصِيدَةِ الْبَحْتَرِيِّ؛ لَأَنَّ الْكِتَابَ يَفْضُلُهُ عَلَى أَهْلِ دَهْرٍ، وَيَقْدِمُونَهُ عَلَى مَنْ
فِي عَصْرِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَدْعُى لَهُ الْإِعْجازُ غَلُوًا، وَيَزْعُمُ أَنَّهُ يَنْتَغِي النَّجْمَ فِي قَوْلِهِ عَلَوًا، ... وَهَبَّاتِ

(١) بريد بالسبعينات: المعلمات السبع، وقصيده المتصورة اللامية التي مطلعها: قنابك من ذكرى حبيب ومتزل... الخ.

⁽²⁾ إعجاز القرآن للباقلاوي ص 158-159.

⁽³⁾ إعجاز القرآن للباقلاوي، 159.

^(٤) إعجاز القرآن، الباقلان، 219.

⁽⁵⁾ مصدر الساقية، 220.

⁽⁶⁾ انظر الفصيدة في ديوان البحترى 1741/3-1752.

أن يكون المطموغ فيه كالمايوس منه، وأن يكون الليل كالنهار، والباطل كالحق، وكلام رب العالمين كلام البشر.^(١)

فأنت تلاحظ أن هذا الناقد الكبير لم يجد ما يقارب إعجاز القرآن إلا لامية أمرئ القيس ولامية البحترى، فهذا رأى في الlamyatiين يؤيد ما نذهب إليه من أن اللاميات السابقة واللاحقة قصائد متميزة، رُزقت حظاً من السিرونة لخصائص تأثرت فيها، والقوافي يفضل بعضها على بعض كما يفضل الناس بعضهم على بعض. وهذه صفة لم يتبناها إليها كثير من الدارسين حتى الذين أشبعوا علم الفافية دراسة وبحثاً. والخصائص الفردية في الإنسان والحرف خصائص جمالية، والجمال صفة ذاتية لا يوقف على تعريفها، ولا يحاط بتفاصيلها.

/ لامية العرب للشنفرى

لم يكن شعراء العرب يعرفون ظاهرة تسمية القصائد التي انتشرت في العصر الحديث، اللهم إلا إذا استثنينا القليل من القصائد المشهورات التي نفعها العرب أسماء كالبليمية وسمط الدهر، والاحفاظ، والأسماء التي استخدمنا أبو زيد القرشي وانفرد بها في كتابه: "جمهرة أشعار العرب" كالسموط والمجهرات والمنتقفات والمذہبات والمشوبات والملحمات. ويبدو أن اسم (لامية العرب) تسمية متأخرة؛ وُجِدَتْ لما كثرت اللاميات، ومنها (لامية العجم) وأصبح من الضروري تغريتها باعطاء أسماء لها؛ وصاحبها الشنفرى من بنى الأزرد وهم من العرب اليمانية.

كان بطلاً لا يهدأ ولصاً يذكر مع تابط شراً. وأصبح عندهه السريع مضرب المثل. وكان يُعد من غربان العرب. قُتل نحو 70 ق.هـ.

نسبة القصيدة

تنسب له قصيدة طويلة تسمى بلامية العرب، وابن دريد^(٢) ينسب هذه القصيدة لخلف الأحمر، أما السيوطي^(٣) فيؤكد أنها للشنفرى، ومن المستشرقين: ككرنوك^(٤) وبلاشير^(٥) من يعتقد أن هذه القصيدة قد نحتت على الشنفرى في وقت آخر، على حين ذهب فريق آخر منهم بعقوب، وتتابعه بروكلمان^(٦) على صحة نسبةتها للشنفرى. ورجح جابريلى ما ذهب إليه بعقوب وبروكلمان نسبةها

^(١) إعجاز القرآن، الباقلاني، 245.

^(٢) الأمالي لأبي علي القالي، 156/1. ويقول القالى: حدثني أبو بكر بن دريد أن القصيدة النسورة إلى الشنفرى التي أولها: أفيما.. له وهي من المقدمات في الحسن والتضاحكة والطرول، فكان أقدر الناس على قافية.

^(٣) المزمر، 176/1.

^(٤) دائرة المعارف الإسلامية، 335/4.

^(٥) Blachere, Histoire, 285.

^(٦) ملحق تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 53/1.

إلى الشنفرى وإن لم يحسم نهائياً بذلك.

توجة شعر الشنفرى ولاديتنه:

وعدا عن اهتمام المستشرقين بقضية نسبتها فقد اهتموا بترجمتها إلى اللغات الأوروبية وقدموها دراسات مستفيضة لها، وطبعوها في عدة عواصم غربية، فمن الترجمات التي تناولت شعر الشنفرى ولاديمته ترجمة أعدتها (دي ساسي) للفرنسية ضمن كتابه في المختارات العربية، وترجمتان أحدهما (رد هاوس) (هبيوج) للغة الانكليزية، وترجمة أعدتها (جابرييلي) للغة الإيطالية وكتب مقالاً عن قضية نسبة لامية العرب و(آرارات) ترجمة تركية نشرت في إسطنبول. وأعد يعقوب ترجمة الألمانية لقطعة من لامية العرب في إطار دراسته لما ظهر باللغة الألمانية محاكاة لثلاث قصائد عربية بالتقدير لها وشرحها والتعليق عليها، والترجمات المقصودة كانت من إعداد رويس وركرت ويعقوب، وكتب نولدكه في دراسته عن معجم لامية العرب وقضاياها ترجمتها وفهمها. ولكن المستشرق الذي اهتم باللامية وبالشنفرى فهو جورج يعقوب الذي كتب دراسة عن الشنفرى تضمن القسم الأول منها معجم لامية العرب، مع الترجمة الألمانية والنص العربي، أما القسم الثاني فتضمن شواهد مناظرة وشرحها للامية العرب وقائمة ببليوغرافية عن الشنفرى، ومثله عمل (جاير) وكتب (هس) مقالة، وكتب (بلشير) في هذا الموضوع.

الشرح :

زاد عدد شروح اللامية على عشرين شرحاً، بدأها الشراح في القرن الثالث الهجري، كالشرح المنسوب للمبرد (285-29) أو لثعلب (502)، وشرح للطبرizi (538) غير أن أشهر الشروح ذلك الذي عمله الزمخشري (538) المسمى (أعجب العجب في شرح لامية العرب) وتواتت الشروح عبر العصور تحمل أسماء مسجوعة كشرح الغنمي الفيومي المسمى (عنوان الأدب لشرح لامية العرب) وشرح ابن زاكور (20-20) المسمى (تفريح الكرب عن قلوب أهل الأدب في معرفة لامية العرب) وشرح عطاء الله المصري المسمى (نهاية الأرب في شرح لامية العرب) وشرح الغيدى الحميري (209) المسمى (سبك الأدب على لامية العرب) وشرح عبد الرحمن بن محمد المسمى (خلاصة الأدب على لامية العرب) ولمؤلف مجبيول شرح بعنوان (غيث الأدب بشرح لاميسي العجم والعرب)، ومجموعة شروح أخرى غير مسجوعة العنوان كشرح ابن الجعك التركى والنجوانى والسويدى والعصامى والصنفى والمجموسى والتازى والنحوى مع الواسطى وعاكس البينى، ورد الشنفطي عليه بشرح سماه: (إحقاق الحق وتبني العرب مما أحدث عاكس البينى في لغتهم ولامية العرب). وتجاوزت الشروح اللغة العربية إلى اللغة الفارسية فقد أعد غلام حسين الشيرازي شرحاً باللغة الفارسية، وهناك شرح آخر بالفارسية أيضاً مؤلف يدعى لطف على بن أحمد التبرizi.

هذا فضلاً عن أن بعض المؤلفين وجّه اهتمامه إلى إعراب اللامية كعبد الله بن الحسن العكبي (630هـ) وبعدهم انتخب منها منتخبات كيحيى الحلبي (630هـ).

قراءة في اللامية:

لم يعرف كثير من الأدباء القدماء هذه اللامية ولا اسمها، ومن بينهم صاحب الأغاني، وابن سالم وابن قتيبة والمرزباني في كتابيه (الموشح والمونثف والمختلف)، لم يترجموا له، ولم يذكره الأصمسي في حواره مع أبي حاتم السجستاني، واكتفى بقوله إنه من لصوص العرب العذائين، ولكن ينسب لعمر بن الخطاب أنه قال: "علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق" وإنني لأشك في نسبة هذه الكلمة لعمر (ض).

سبق أن قلنا إن الشنفرى من بني الأزد وهم من اليمانية، ويذهب بروكلمان إلى أنه قال: الشعر بلغة عرب الشمال؛ لأنّه وقع أخيراً، وهو صبي، في بني فهم، فانتهى إليهم، وتعلم منهم لغة نجد، يرى (لابيل) أن أصله اليمني ظاهر في قصيده المذكورة في المفضليات وفي بعض الألفاظ من لاميته ككلمة (إحاطة) وهي اسم مكان في جنوب اليمن.

فيما أخذنا بالمقولة التي تنسّب القصيدة للشنفرى، وهذا ما نميل إليه، واستبعدنا نسبتها لخلف الحمر، لأن خلفاً كان أسلوبه في نهل القصائد الجاهلية أنه كان يحاكي أسلوب الجاهليين في نظمها للقصيدة على عمود الشعر العربي القديم، وبحاكى الشاعر الجاهلي في طريقته في هيكلة القصيدة من حيث البدء بالوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والتقلّل في أقسام القصيدة من غرض إلى غرض وما يتبع ذلك، متوكلاً أن تأتي قصيده مطابقة للقصيدة المقلدة، والنّظرة السريعة على قصيدة الشنفرى لا تجعلنا نلحظ شيئاً من هذا، فمقدمة لاميته ترکز الحديث على سخطه على قومه، وغضبه على أبناء أمه، وحملته على النظام الاجتماعي الذي عاشه وعاني من تقاليد ما عانى، وهذه الأفكار تسجم مع الحياة البائسة الساخطة التي عاشها الشنفرى، حياة الأسر والعبودية والفقير، والتناقض بين واقعه ونطّلبه، ولذا حللت القصيدة - وليس مطلعها فحسب - بهذه الأفكار الثائرة على القيم الاجتماعية المتناقضة. وهذه الأفكار الساخطة تبنّاها وحده مع ثلة قليلة من الصعاليك أمثاله، فقد نورّة ناقمة، ولكنها نورّة المجموعة القليلة التي لا تستطيع قلب الواقع أو تغييره، فظلّت ثورّة قلة من الصعاليك ولم تتعاظم حتى تصبح انقلاباً اجتماعياً.

والنظرية المستعمرة في القصيدة تجعل القارئ لها يحكم على أسلوبها وألفاظها وصورها بأنها كاملة، فالشاعر يمتحن من معين ذاكرته المفعمة بالصور التي يستمدّها من حياة البايدية والتقاليد القبلية، التي تتراوح فيها الفكرة مع العاطفة، وإن كان الزخم العاطفي فيها أقوى من الزخم الفكري، حتى ليبدو ذلك في منهج قصيده التي تتميز بالوحدين العاطفية والموضوعية، معرضة عن المقدمة الطلالية التي سادت في مطلع الكثير الكثير من القصائد الجاهلية وحتى الإسلامية، حتى غدا المطلع الطللي سمة طبعت القصيدة العربية عصوراً كثيرة.

وتركز الأبيات على الشعور العربي، شرم الفتى الشاب البرم بموافق أبناء قبيلته منه، شرم الفتى الطموح إلى الانطلاق من حياة العبودية بكل أشكالها، حياة الفتى الناقد إلى الاغتراب عن القبيلة المستمرد على الضيم، والمتذرع بالصبر، الداعي إلى نوع من مكارم الأخلاق المتعارف عليها في الجاهلية، كالغاف عن الجشع في المالك، والعفاف عن الجري وراء النساء الذي كان دين أقرانه من الشباب، وإن تعرض للقفر فلا تذل نفسه، وإذا واتاه الغنى لم يبطر، وإن شعاره كما قال رفيق صعلكته:

أقسم جسمى في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء، والماء باردة

تأله في العياتين الاجتماعية والفكريّة ساعده على صياغة أفكاره على شكل حكم وأمثال تأثرت في ثياب القصيدة. تعود سري الليل ولفحات قرء، وألف حر الهجير وشدة حرء. فيه من كرام القوم وسرائرهم لجمه لغزيرة البطن، علمته حياة التقشف أن يسوق الوحش في عنده، فكل هذه السجايا لا ينتمقها إلا جاهلي، ولا تصدر إلا عن ذات نفس بدوية، لذا تستبعد نسبة القصيدة لشاعر حضري كخلف، وأنهن أن لمجموعة هذه القيم نعت الأدباء هذه القصيدة بأنها لامية العرب لما تحفل به من السجايا العربية. وهي سجايا متداولة بفوسيوية بين الأفراد والجماعات والقبائل، لم يتنظمها نظام عقدي لسبقه لفترة الإسلام، الذي جاء في المجتمع العربي مثل هذه القيم التي توارثها الجنس العربي، وتأصلت بحكم عامل الزمن، وكان منها الإيجابي والسلبي، فلما جاء الإسلام أسقط السطلي واصطفى الإيجابي ونقاء وشجع عليه، ومن هنا جاءت كلمة نبى العرب المشهورة: [إنما بعثت لأنتم مكارم الأخلاق].

2- لأمية العجم: الطغرائي:

ناظمهما: مويذ الدين، أبو إسماعيل، الحسين بن علي الأصبهاني الملقب بالطغرائي يقول ابن خلكان: كان غزير الفضل، لطيف الطبع، فقي أهل عصره بصنعة النظم والنثر⁽¹⁾، وقد باقى واقوت الحموي: كان آية في الكتابة والشعر، خبيراً بصناعة الكيمياء له فيها تصانيف، خدم السلطان ملتشاه، وكان منشئ السلطان محمد، متولى ديوان الطغراء، وتقلّ في المناصب والمراتب، وترشح للوزارة، له في العربية والعلوم قدر راسخ، وله البلاغة المعجزة في النظم والنثر⁽²⁾. له ديوان شعر⁽³⁾، ولد سنة 535هـ، وقدجاوز الستين.

ومن شعر الطغرائي قصيده التي تداولتها الرواية، وتناقلتها الألسن، المعروفة بلامية العجم. ولما تمكن من صنعة النظم دفعته قدرته إلى معارضه كبار الشعراء، فعارض قصيدة البحيري

الميمية التي مطلعها:

⁽¹⁾ وفيات الأعيان، ابن حلكان، 200/1.

⁽²⁾ معجم الأدباء، باقوت الحموي، 10/57 فما بعد.

⁽³⁾ جمعه وحقنه الدكتوران على جواد الطاھر وبختي الجبوری.

يهون عليها أن أبىت مَتِيما
عارضها الطغرائي بقصيدة مدح بها مؤبد الملك مطلعها:
سرى يكتسي قطعاً من الليل مظلاما
نزيغ كرى، أهوى إلى فسالما
كما عارض ابن هانئ في قصيده التي مطلعها: "أقول نَمَى وهي الحسان الرعابيب" بقصيده
التي مطلعها:
لمن في عِرَاصِ الْبَيْدِ نُوقَ مَطَارِبَ
يُذَرِّسَهَا رَجْعَ الْحَدَاءِ الْأَعْرَابِ
كما أحب أن يشارك في نظم الفنون المستحدثة في عصره، وهي فنون جديدة ابتكرها شعراء
العصر، تهتم كثيراً بالشكل الخارجي للشعر، وبالصورة اللغوية لقصيدة، منها النوع المسمى
بمحبوك الطرفين، كان يكون حرف أول البيت كحرف آخر، توضحه القصيدة التي ذكر منها ما
يليه:

فوق الجنوب بجنحه الفضاض
يطغى تلاحق نورها الفياض
وينحو في هذا المنحى نحو الألفاظ الغربية، والصور، البدوية، كما نظم من الفنون المستحدثة
على طريقة ما اصطلاح عليه بما يسمى (شعر القافيتين) وهو نوع يقترب من أنماط شعرنا المعاصر،
ولولا نزوع الشاعر نحو الألفاظ الغربية والإكثار منها لأنبه شعره قصيدة النثر، من هذا قوله مدح
نظام الملك:

شـرـقاً وـغـربـاً
وـأـجـدـاً حـربـاً
قـوـداً وـفـيـاً
يـحـمـانـ رـكـباً
بـكـ مـسـنـ تـتـباـ
بـعـداً وـفـرـباـ
وـكـشـفـتـ جـذـبـاـ
مـنـنـا وـكـذـبـاـ

وإذا تركنا فنون عصره وفنونه الشعرية المستحدثة، والتقتنا إلى فنونه التقليدية كالمدح والغزل
وجندهما تملأ ديوانه، فله في الغزل، وهو صاحب غزل رقيق، مطلع قصيدة يمدح بها معين الملك،
يقول فيها:

ضـيفـ سـرـى وـالـلـلـلـى يـنـفـضـ صـبـفـه
ضـوءـ كـمـا صـبـاـ الغـالـةـ ذـوـبـهـا
يا أيها المولى الذي اصطنع الورى
والمستعن على الزمان إذا اعترى

أقسمت بالبـلـى التـوـافـخـ فـيـ الـبـرـىـ
وأصلـنـ نـحـوـ الـبـيـتـ بـالـسـيـرـ السـرـىـ
لـقـدـ ابـتـتـتـ الـمـلـكـ مـرـفـوعـ الذـرـىـ
وـتـرـكـتـ دـيـنـ اللهـ مـشـدـودـ العـرـىـ
وـضـمـنـتـ لـلـدـنـيـاـ وـمـنـ فـيـهـاـ الـقـرـىـ
مـنـ قـالـ غـيرـكـ لـلـعـلـىـ فـقـدـ افـتـرـىـ

غزال أحمر المقتين كحيل
وزمت جمال واستقل حمول
وفي الخذ من ماء الجلون مسيل
وظل مسفيق الجاتيبين ظليل
فشطب، وأما خصره ففتيل
وليس إليه للمحب سبيل
تضاعل عنه الطرف وهو كليل
وليس إليها للألف سبيل

وهي لامية طويلة، ولكن الأطول منها لاميته التي مدح بها مؤيد الملك أبا بكر عبيد الله. وقد تجاوزت أبياتها السبعين بيتاً. مطلعها:

إذا لم يعن قول النصيح قبول

فالملاحظ أن قصيدة المدح إذا كانت من البحر الطويل، وقافية اللامية على وزن (فَيْل أو فَعُول) وجد الشاعر فسحة من القول أمدته بها القافية اللامية، فكانت سبباً في طول القصيدة.

ولكن القصيدة التي حظيت بالشهرة هي قصيده اللامية التي على البحر البسيط والتي يسمى بها الناس (لامية العجم) ولا أريد أن أتحدث عن طولها، ولا عن روتها وإنما أنساعل عن سبب تسميتها بلامية العجم، فكل المصادر سكتت عن ذكر سبب تسميتها بلامية العجم، وإذا سمحت لنفسي بالاجتهاد في سبب التسمية قلت لأن القصيدة قيلت في بغداد سنة 505. ومع أن بغداد من بلاد العرب لا من بلاد العجم، إلا أن الشاعر مولود بأصبهان وهي من بلاد العجم؛ لذا سميت القصيدة بلامية العجم نسبة إلى مسقط رأس قائلها. يعزز ذلك أن القصيدة تداولتها الرواية وتناقلتها الألسن، كما يقول ياقوت؛ لأنها من نفس الشعر؛ لما تناثر فيها من الحكم والأمثال، وأقصد أنها لم تكتب في مدح سلطان معين حتى يقال: اللامية في مدح فلان، ولذلك أرى أن شبيها إلى مكان ولادة قائلها هو الذي يرجح هذه التسمية، فلما شاعت تسميتها بهذا الاسم ذكر الناس لامية أخرى مشهورة تتناولها الألسن منذ مئات السنين، تناثرت فيها السجaias العربية، وصُور الشم العريبي، وعزَّة النفس العربية، فحالاً للناس أن ينعتوها بلامية العرب، تمييزاً لها عن لاميات أخرى. كانت القصيدة فيها تجمع أنماطاً من الأفكار كالغزل وذكر الأطلال، ومغامرات الشاعر كلامية أمرى القيس (فقا نبك...) ولامية الأعشى (ودع هريرة...). وغيرهما؛ لأن صورة العربي البادي تجدها في لامية الشنفرى، تجد هناك صورة العربي الجسدية والخلقية، وتتجدد في لامية الشنفرى ألواناً من الروابط الاجتماعية بين الفرد والفرد والمجتمع، والفرد والقبيلة، والفرد والفنى والفقير، والفرد والطبقة الاجتماعية وبالتالي العربي بكل سجaias تجده في لامية الشنفرى، فميزة الناس بعنوانها بلامية العرب، وطابعوا

تصدى، وللهى الجميع رحيل
تصدى، وأمر الرين قد جد جده
وفي الصدر من نار الصباية جاحم
غزال له مرعى من القلب مخصب
تناصف فيه الحسن، أما قوامه
قريب من الرائين يطمع قربه
إذا سافر الأحاظ فى وجنته
وكالشمس تتشى الناظرين بنورها

وهي لامية طويلة، ولكن الأطول منها لاميته التي مدح بها مؤيد الملك أبا بكر عبيد الله. وقد تجاوزت أبياتها السبعين بيتاً. مطلعها:

إذا لم يعن قول النصيح قبول

بينها وبين لامية الطغرائي، فسموا الأخيرة لامية العجم وتلك لامية العرب. وكما حظيت لامية العرب بالشرح وغيرها فقد حظيت لامية العجم بالكثير من الشروح والتعليقات، فكان أبناء العصور المتأخرة انقسموا إلى قسمين: فهذا يعنى على لامية العرب وذلك يعنى على لامية العجم، وكأنهم عندما فاتتهم الكتابة الإبداعية كرسوا جهودهم للكتابة التعقيبية، وربما كان ذلك لعدم وجود موضوعات جديدة يفرغون فيها جهودهم، فاللتفتوا إلى هذه الموضوعات، وانكبوا عليها بالشرح اللغوي تارة وال نحو والتاريخي تارة أخرى. وظاهرة الانكباب على الشروح والاختصارات والمعارضات والتشطير والتخييس سمة من سمات العصور التي ابتدأت في أواخر العصر العباسي، واستمرت حتى مطلع العصر الحديث ورافقتها سمة أخرى وهي التعقيب على التعقيب، أو ما يسمى الآن (النقد على النقد) فعلى سبيل المثال، عندما شرح الصفدي لامية العجم بشرحه المسمى (الغيث المسجم) أو غيث الأدب الذي انسجم، تصدى له الدمامي بنقد شرحه الذي سماه (نزعول الغيث)، وتقد هذا الشرح أيضاً (علي بن محمد الأفريسي). وربما كانت هذه الشروح والنقد الذي يكتب عليها تضييف شيئاً من الفائدة، ولكنها في بعض الأحيان لا تundo أن تكون ترجية للفراغ، واستعراضاً للعطلات.

ونمة سمة ثلاثة من سمات العصور المتأخرة، تركت بصمتها على هذه الشروح والاختصارات تلك الصفة التي طبعت عنوانات الكتب والمصنفات، وأعني بها العنوان (المسجع) فنجد شرح الصفدي يسمى (الغيث المسجم) في شرح لامية العجم. وشرح الحضري بعنوان (نشر العلم بشرح لامية العجم) وشرح الصنهاجي بعنوان (إيضاح العبيه من لامية العجم) وغير ذلك مما يطبعه هذا الطابع.

وإذا كانت شروح لامية العرب قد بلغت اثنى عشر شرحاً فإن شروح لامية العجم قد وصلت إلى ثمانية عشر شرحاً، تبعتها أربع معارضات وتصديرات وتلذذة تخاميس وتشطيرات ومصنفات سماه مؤلفه: انتلاف المعاني والمباني بمجازة الطغرائي وأبي فراس الحمداني، وهو تخميض للجمبي، وإذا جازت المقارنة بين اللاعبتين أمكننا القول إن لامية العجم قد ظفرت بعناية المستشرقين أكثر من لامية العجم، فترجمت الأولى إلى عدد من اللغات، على حين لم تترجم الثانية إلا إلى اللغة التركية، وإذا كانت لامية العرب مشكوكاً في نسبتها للشغرفي فإن لامية العجم ثابتة النسبة للطغرائي، وهذا طبيعي؛ لأن لامية العجم أثر جاهلي والأثار الجاهلية في جملتها موضع شك، وقد عربت عن مثل ذلك لامية العجم لوضوح هوية صاحبها مولداً ووفاة، وصحة نسبتها إليه، مع بيان الزمان الذي قيلت فيه والمكان الذي ولدت فيه.

وتكتسي لامية العجم قيمتها ومسوّغ شيوخها من أنها حافلة بالحكمة، مفعمة بالتجربة العقلية الصادرة عن رجل حنكه السنون والتقلبات السياسية التي عاصرها، وكان واحداً من صناع فرارها، فالقصيدة قيلت والرجل يزحف نحو الستين من العمر، خير السياسة وألاعيبها، والإدارة وحيثها، ولذلك أعرض في مطلع قصيده عن الغزل المتعارف عليه في المطالع القديمة، وافتتح قصيده

بالحكمة مباشرة، الحكمة التي كانت تتناول أبياناً فليلة في القصيدة الطويلة القديمة، أما في هذه القصيدة فهو يهجم على سامعه بالحكمة المجردة لأصالحة الرأي وحلية الفضل، وهي حكمة الرجل الطامح للجد، الباحث عن عزة النفس:

وحلية الفضل زانتني لدى العطل
والشمسُ رادُ الضحى كالشمس في الطفلِ

أصلة الرأي صانتني عن الخطل
مجدي أخيراً، ومجدي أولًا شرع

فإذا تذكرنا أنه قال هذه القصيدة سنة 505 هـ في بغداد أدركنا أنها قيلت في فترة إعراض الدهر عنه؛ لأنه لم يجد عند الخليفة (المستظر) العباسي ما كان ينتظره، لذلك غداً مقامه في بغداد - تقليلاً مكرهاً، لذا قرر الرحيل عن هذا البلد، الذي حرمه المجد الذي يطمح إليه، وسعة العيش التي يتغىها، قال:

بها، ولا نافتني فيها ولا جلتني؟
كالسيف عَرَيْ متناه من الحال
ولا أنسِن إلَيْه منتهي جذلني
ورحلتها وقررا المصالة الذبل
على قضاء حقوق للعلاقاتِ
من القيمة بعد الكد بالعقل

فيَمِ الإقامَةُ بِالزُورَاءِ، لا سكني
ناءٌ عن الأهل، صفر الكف، منفرد
فلا صديقٌ إلَيْهِ مشتكى حزني
طال اغترابي حتى حنَّ راحتني
أريد بسطه كفٌ أستعين بها
والدهر يعكس آمالِي ويقتضي

وبعد هذا يزاوج في القصيدة بين الغزل التقليدي والحرمان والاغتراب والتطلع للمجد والطموح للوزارة والمركز السياسي، ثم يعود للحكمة، والحكمة تتبع من فكر الرجل عندما يشعر بالفراغ طوال نهاره بعد أن كان يملؤه بمهمات الأمور وإدارة شؤون الدولة، وحل مشاكل الجمهور، فالفراغ يؤدي إلى التأمل والتأمل يؤدي إلى الحكم، والحكمة في نمط من انماطها تعبر وتصوّر للتجارب الإنسانية والنزاعات البشرية، اسمع إليه يقول:

عن المعالي ويُغري المرء بالكسلِ
في الأرض أو سُلُماً في الجو فاعتزلِ

حب السلمة يثنى همُ صاحبه
فإن جنحت إلَيْهِ فاتَّخذْ نفقةً

وهو في هذه الأزمة النفسية لا يعد أن يرى الضوء في نهاية النفق ولذلك يعلن نفسه بالأمال، ويقرر أن الأيام دولة بين الناس، قد يتقدم فيها الجاهل ويتوارى العالم، يقول:

ما أضيق العيش لولا فسحةُ الأملِ
فكيف أرضى وقد وَلَتْ على عجلِ
حتى أرى دولة الأوغاد والسائلِ

أعلى النفس بالأمال أرقَبها
لم أرْتضِ العيش، والأيام مقبلة
ما كنتُ أُوشِّرْ أن يمتد بي زمني

وراء خطوي إذ أمشي على مهل
من قبلي فتمنى فسحة الأجل
لي أسوة بانحطاط الشمس عن زحل
فحائز الناس واصحهم على دخل
من لا يعول في الدنيا على رجل
ثنتْ شرأً وكن منها على وجـل
مسافة الخـلـفـ بيـنـ القـوـلـ وـالـعـمـلـ
فـهـلـ سـمعـتـ بـظـلـ غـيرـ مـنـ تـقلـ
أـصـمـتـ، فـفـيـ الصـمـتـ منـجـاهـ منـ الزـلـ

تقدمتني أنس كان شوطهم
هذا جزاء امرئ أقرانه درجاـوا
وإن علاـيـ مـنـ دونـيـ فلاـ عـجـبـ
أعـدـيـ عـدـوكـ أـدـنـيـ مـنـ وـثـقـتـ بـهـ
وابـنـارـجـلـ الدـنـيـاـ وـوـاحـدـهـاـ
وـحـسـنـ ظـنـكـ بـالـأـيـامـ مـعـجـزـةـ
غـاضـ الـوـفـاءـ وـفـاضـ الغـرـ وـانـفـرـجـتـ
تـرـجـوـ الـبـقـاءـ بـدارـ لـاثـباتـ لـهـاـ
وـيـاـ خـبـيرـاـ عـلـىـ الأـسـرـارـ مـطـلـعاـ

حكم كثيرة يرصّعها الشاعر في القصيدة، يتناول فيها الفرد والمجتمع والسياسة آنذاك والأخلاق، وهذه الحكم خالدة تصلح لكل زمان ولكل مكان ومن هنا جاءت قيمة اللامية، ومن هنا نسر اهتمام الناس بها وشيوخها بينهم، ونؤكد أن الذين حفظوها أكثر من الذين شرحوها أو اختصروها أو عارضوها، لأن الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجدها فهو أحق بها.

3- لامية اليهود السموءال:

مرـ بـنـاـ أـنـ هـنـاكـ لـأـمـيـثـينـ مشـهـورـيـنـ:

إـحـدـاـهـاـ تـسـمـيـ لـأـمـيـةـ الـعـربـ، وـالـثـانـيـةـ تـسـمـيـ لـأـمـيـةـ الـعـجمـ، وـهـنـاكـ مـنـ يـزـعـمـ أـنـ تـوـجـدـ لـأـمـيـةـ ثـالـثـةـ
يـزـعـمـونـ أـنـهـاـ لـأـمـيـةـ الـيـهـودـ أوـ النـصـارـىـ، وـهـيـ قـصـيـدةـ السـمـوـءـالـ الجـيـلـةـ التـيـ مـطـلـعـهـاـ:
إـذـاـ المـرـءـ لـمـ يـنـتـسـ منـ اللـؤـمـ عـرـضـهـ فـكـلـ رـدـاءـ يـرـتـديـهـ جـمـيلـ

فالـيـهـودـ اـسـتـغـلـواـ صـنـيـعـ اـبـنـ سـلـامـ فـيـ طـبـقـاتـ فـحـولـ الشـعـراءـ؛ إـذـ خـصـصـ لـلـشـعـراءـ الـيـهـودـ طـبـقةـ
تـرـجـمـ فـيـهاـ لـثـانـيـةـ مـنـهـمـ، وـعـلـىـ رـأـسـهـمـ السـمـوـءـالـ بـنـ عـادـيـاءـ، وـقـالـ إـبـنـ يـهـودـيـ، عـلـىـ حينـ ذـهـبـ الـأـبـ
لوـيسـ شـيـخـوـ الـذـيـ أـلـفـ "شـعـراءـ النـصـارـىـ"ـ وـكـتـبـ مـقـالـيـنـ فـيـ مجلـةـ المـشـرقـ⁽¹⁾ـ. وـحـقـقـ دـيـوـانـ السـمـوـءـالـ
وـنـشـرـهـ، ذـهـبـ إـلـيـ أـنـ السـمـوـءـالـ مـنـ غـسـانـ، وـغـسـانـ قـبـيلـةـ نـصـارـىـةـ. غـيرـ أـنـهـ لـاـ يـهـمـنـاـ كـثـيرـاـ هـذـاـ النـزـاعـ
حـولـ دـيـنـ الرـجـلـ؛ وـإـنـماـ الـذـيـ يـهـمـنـاـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ نـسـبـةـ الـقـصـيـدةـ الـلـامـيـةـ إـلـيـهـ أـوـ لـغـيـرـهـ، نـقـولـ هـذـاـ القـوـلـ
لـأـنـ كـثـيرـاـ مـنـ الـمـرـاجـعـ الـعـرـبـيـةـ تـنـسـبـ هـذـهـ الـقـصـيـدةـ إـلـىـ الشـعـراءـ الـعـرـبـيـ عبدـ الـمـلـكـ بـنـ عبدـ الرـحـيمـ

⁽¹⁾ مجلة المشرق، السنة الخامسة، 1906.

الحارثي أو إلى غيره من الشعراء العرب الآخرين⁽¹⁾.

بعد أن وضعنا هذه القصيدة في مكانها بين الالاميات الثالثة: لامية العرب ولامية العجم ولامية اليهود، ناقشنا نسبتها إلى كل من الشعراء للذين تسب إليهم القصيدة أو بعض أبياتها، وهما السموأل وهو شاعر جاهلي⁽²⁾، وعبد الملك الحارثي، وهو شاعر عباسي. والذي دعانا إلى تحري النسبة المبدأ الذي طرحته ابن سالم في مقدمة كتابه «طبقات فحول الشعراء» الذي خلاصته أنه يشك في بعض الشعر المنسوب إلى الجاهليين حيث يقول: «في الشعر المسموع مفتل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربته»⁽³⁾. وذكرنا أن ابن سالم الذي خصص للشعراء اليهود في كتابه طبقة ترجم فيها لثمانية منهم، فابتداً بالسموآل فترجم له وذكر بعض شعره غير أنه لم يكن بيته واحداً من هذه القصيدة.

ولو رجعنا إلى هذه القصيدة وألقينا عليها نظرة ناقدة لوجدنا أنها من حُرّ الشعر وفاخره، لما فيها من أفكار رزينة حكيمة مصوغة بأسلوب جزل مبين، تناولت فناً من الفنون الشعرية الجادة الرصينة التي عرفها الجاهليون والإسلاميون وجمهور الشعراء في المصور اللاحقة إلى يوم الشعر هذا، وتعني بذلك فن الفخر؛ فالآيات كلها تدور حول الفخر وما يندرج تحته من معانٍ، كالفخر بصون العرض وحمل النفس على المكره في البيتين الأول والثاني، ثم أورد ثلاثة أبيات ينافي بها ظاهرة قلة عدد أفراد قبيلته في مجتمع كان فيه صراع البقاء بين القبائل على أشدّه، وهذا الصراع يستلزم بالضرورة كثرة العدد لمواجهة الطبيعة القاسية وطنين القبائل الكبرى التي لا تمنعها شرعة الجاهلية من التهام القبائل الصغرى. غير أن الشاعر يتمدد بالقيم العربية المثلى على قلة عدد قومه، وهذا العدد القليل لرجال قبيلته يمنعه أيضاً من الفخر بمنعة جانبيهم. ثم علل منعة الجانب وحماية الجار والحفاظ على العرض بعامل واحد هو الاستئمانة في سبيل هذه المثل العليا، فوقف عند هذا القسم وقفه أطول جعلها في أربعة أبيات، وبعد تعليمه لمقومات فخره بالقيم السابقة التفت ليقتصر بقيمة طالما افتخر بها الجاهليون وهي صفاء النسب وعراقتة، وجره هذا النوع من الفخر إلى قريب منه وهو التغنى بسوء قومه ورجاحة عقولهم ليخلص إلى الفخر بكرم قومه في بيت واحد. وبعوده هاجس الفروسية وال Herb مرة أخرى فيدل إلى الحديث عن الشجاعة وأ أيام القراء وسيوف المعركة فيستترق ذلك ثلاثة أبيات أخرى، ثم ينهي قصيته بفعل الأمر لهذه التي تخيلها في أول القصيدة تعييره بقلة العدد فيطلب منها ألا تتسرع بازدراء قوم الشاعر لقلة عددهم، وغيرهم من بعض القبائل الكثيرة العدد، على كثرتهم فالعنين تنتقمهم والأخبار يخيب الأمل فيهم.

فهذه القصيدة توقفنا على الملاحظات النقدية التالية:

⁽¹⁾ نسبها أبو الفرج الأصفهاني إلى شريح من السموآل، ثم قال: يقال أنها للسموآل، وينال إنما لدكين الراجز، الأغاني 1/684.

⁽²⁾ انتهى الدكتور فضل المعماري، في دراسة موثقة إلى أن السموآل شخصية ومية لا وجود لها.

⁽³⁾ طبقات فحول الشعراء لابن سالم، 252.

الملاحظة الأولى: أنها خرجت عن النهج التقليدي الذي سارت عليه القصيدة العربية طوال عصور عدة وقرنون طويلة، هذا النظام الذي رصد أقسامه ابن قتيبة وهو يتحدث عن شكل القصيدة العربية، كما سمع من شيوخه يعلوون أسباب إيراد أقسامها؛ بدءاً من الأطلال والوقوف عليها والتغزل بصويباتها ووصف راحلتها ورحلتهن، وانتهاءً بالحكمة التي تجعل مسك الخاتم في كثير من القصائد، ومزوراً بالغرض الأساسي الذي أنشئت القصيدة من أجله كالمحاجة والخمر والهجاء وغيرها. ولاحظنا أن قصيّتنا هذه خلت من المقدمة الظلية، أو المطلع الغزلي، وما يستتبعه من وصف رحلة ورحلة، بل ابتدأت مباشرةً بالموضوع الأساسي الذي هو الفخر بالقيم التي كانت موضوع الفخر في تلك الأيام. فهل يجوز لنا أن نفترض أن ثمة مقدمة غزلية أو ظلية، ولكن الرواة الذين نقلوا لنا القصيدة أضاعوا هذه المقدمة؟ ليس عندما ما يعزز هذا الفرض إلا ما نلحظه من فقدان التصریع في البيت الأول من هذه القصيدة، وهو تقليد فني محض يكاد يكون ملزماً للبيت الأول من مطلع القصائد العربية، يصطفعه الشاعر في البيت الأول من قصيّتنا وهو في أزمة البحث عن القافية المنشودة، والإيقاع الموسيقي الذي يتمتعبه البحر العروضي الذي يهتمي إليه الشاعر عند اهتمامه للبيت الأول في منظومته. فالتصریع- على بساطته- يقوم بدور الإيقاع المعنوي الذي يُرهص لجميع أبيات القصيدة، ويظل الشاعر العقثم على نظم القصيدة، قبل أن يهتمي لاختيار بحر قصيّته وفافيها كالقارب الثاني عن المرفا، فإذا وجده- وهذا ما يتضمنه التصریع- أصبحت الطريق أمامه مستوية لاحبة.

قلت: إن الأطلال والغزل بالمرأة قد فُقدا في مطلع هذه القصيدة، ولكن شبح المرأة لم يفقد لا في أول القصيدة ولا في آخرها، أليس في البيت الثالث يقول:

تعيرنا أنا قليلٌ عديداً

وبعض المصادر يجعل هذا البيت أول أبيات القصيدة، ومهما اختلفت المصادر فإنها تتفق على أن القصيدة تختتم بقوله:

فليس سواه عالم وجهون

فالشاعر لم ينس المرأة في أول القصيدة ولا في آخرها، فشبّحها مائلاً أمام عينيه، ولكن رؤيته للمرأة تختلف عن رؤية غيره من الشعراء الآخرين، فقد جاءت عند أكثرهم، أو جاءت أطلالها مصدر إلهام شاعري، تغزل بها الشاعر ليبلل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجه، وليسدعى به إصغاء الأسماء إليه؛ لأن الشبيب قريب من النفوس، لانط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العياد من محبة الغزل وإلف النساء⁽¹⁾ على حد قول ابن قتيبة.

ولكن عند شاعرنا هذا جاءت المرأة معيّنة معاتبة، وإن شئت قل: متهدية، وهو موقف أشرف من موقف المرأة المُتغزّل بها، ولهذا جاء موقف شاعرنا ليس بموقف الرجل المتهالك المتباكي على

الأطلال، وإنما موقف الرجلة المشوبة بالكبراء والشمع، ولهذا جاء فعل الأمر (سلبي)، وبأسلوب رقيق جداً اتهماها بالجهل عندما قال: فليس سواء عالم وجهول، هذا الشطر، على الحكمة التي تتراءى بين كلماته، إلا أن ثمة ظلالاً من الاتهام بالجهل تتراءى أيضاً بين معانيه.

الملحوظة الثانية: تتلخص بأننا ما لمنا نفينا عن هذه القصيدة أنها سارت على النهج التقليدي الذي مؤداه تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة، فلذا يمكننا أن نصفها بما سماه النقاد بـ(وحدة الموضوع) لأن كل أبيات القصيدة التي تربو على عشرين بيتاً تدور في فلك غرض واحد هو الفخر، فإذا تنتظمها وحدة موضوع هو الفخر. صحيح أنها نلمح فيها أيضاً (وحدة البيت) إذ يقوم كل بيت ب فكرة قائمة بذاتها، ويصلح أن ننزع البيت من القصيدة ونتمثل به حكمة مستقلة أو مثلاً شارداً، ولكن مع ذلك يشكل البيت مع الأبيات التي قبله والأبيات التي بعده وحدة موضوعية، ولعل السبب في ذلك أن القساند التي سارت على ما يسمى في النقد بـ(عمود الشعر) – وهذه واحدة منها – تستوخي الخصائص التي يتطلبها عمود الشعر في القصيدة، ولو تساءلنا: ما خصائص عمود الشعر هذه؟ لأجابنا المرزوقي الناقد الذي قفن قوانين عمود الشعر وفقد القواعد لها فقال عنه: "إنهما كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة الللغط واستقامتة، والإصابة في الوصف" – ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سواتر الأمثل وشوارد الأبيات – والمقاربة في التشبيه، والتجامُل أجزاء النظم والتنامها على تخير من لذذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشكلة الللغط للمعنى وشدة اقتضائها للتفافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر .." الخ⁽¹⁾ أليست عناصر عمود الشعر متوفّرة في هذه القصيدة العمودية؟!

ولسو بقينا في إطار وحدة الموضوع لقادنا إلى أن وحدة الموضوع تستتبع (الوحدة النفسية) في القصيدة، والوحدة النفسية واضحة في هذه الأبيات، فالعاطفة التي حفظت الشاعر على نظم القصيدة هي عاطفة الفخر والاعتذار، وهي تلف الأبيات من أولها إلى آخرها، وهي عاطفة تتسم بالعمق لمسحة الصدق التي تغلّفها، وقد نفهم العاطفة في القصيدة المدحية بالسطحة، ونلتقط العذر لذلك الشاعر بما تستلزم ضرورات المjalمة، إن لم نقل ضرورات العيش ومتطلبات التكسب، ولكن قائل القصيدة الفخرية ليس مضطراً لشيء من ذلك، لذا نحكم على العاطفة عند الشاعر المفتخر بأنها أقرب ما تكون إلى الصدق. نقول هذا مع اعترافنا بأن القذر العقلي في هذه الأبيات أوفر من القذر العاطفي فيها، فطابع المعاني الصادر عن العقل يتغلب على طابع العاطفة الصادرة عن القلب والوجودان، ولهذا السبب اقتربت أبيات قصيّتنا هذه من الحكم، ولهذا السبب أيضاً وضعها ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر) في (الأشعار المحكمة) التي قدم لها بقوله: إنها "المتقنة، المستوفاة المعاني، الحسنة الوصف، السلسة الألفاظ، التي خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً، فلا استثناء في قوافيها، ولا تكلف في معانيها، ولا عنِّي لأصحابها فيها".⁽²⁾

⁽¹⁾ مقدمة حمزة أبي تمام للمرزوقي، 8/2.

⁽²⁾ عيار الشعر، ابن طباطبا، 82.

ولكل هذه الخصائص التي توافرت فيها سارت على كل شفة ولسان، وانتشرت انتشار الأمثال. ونظرًا لشهرة القصيدة وقرب معانيها من النفس وأفكارها من العقل اكتسبت الخلود، ولاقت القبول حتى في نفوس الشعراء اللاحقين، فهذا صفي الدين الطي يدفعه إعجابه بها إلى أن يخمسها شعرًا فيقول في مطلع تخصمه لها:

قبيل من صافت عن الرزق أرضه
وطول الفيل رحب عليه وعرضه
إذا المرء لم يذنس من اللوم عرضه
ولم يُبلِّ سرير الدجى منه ركضه
فكل رداء يرتديه جميلٌ

إذا المرء لم يحجب عن العين نومها
ويغل من النفس النفيسة سومها
أضيق ولم تأمن معاليه لونها
 وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها
فلليس إلى حسن الثناء سبيل⁽¹⁾

الملاحظة الثالثة: تتلخص بأننا إذا سلمنا بأن هذه القصيدة للسموآل - وهو أحد الشعراء اليهود كما قرر ابن سلام - فهل نستطيع أن نلمس فيها من المعاني والألفاظ ما يدل على يهودية صاحبها؟ القراءة الدقيقة تجيب بأنه لا يوجد ذلك من قريب أو بعيد. ولكن ربُّ معترض يقول: ربما كانت هناك أبيات فيها مثل تلك المعانى اليهودية، ولكن الرواة الذين حملوا إلينا هذه القصيدة وأمثالها أسقطوها بعد أن جاء الإسلام وجَّب ما قبله، مثلاً أسقط الرواة الشعر الذي فيه إشارات لعبادة الأصنام، إذ ليس من المعقول أن العرب لم يقولوا شكلاً من أشكال الشعر في معبوداتهم تلك، ولكن ما بأيدينا منه يكاد يكون معادماً، وليس لذلك تفسير سوى أن الرواة أو المدونين غضوا الطرف عن نقل الشعر ذي الطابع الوثنى، وتحرجوا من رواية الشعر الذي فيه إشارات إلى عقائد أهل الكتاب من نصارى ويهود إلا ما ورد لماما، كقول النابغة الذبياني في مدح الغساسنة النصارى إذ قال:

رقاق النعال طيبة حُجَّازُهُمْ
يُحْيِّن بالرِّيحان يوم السباب

ويشرحون يوم السباب بأنه: أحد الشعائين الذي يحتفل فيه النصارى ويتهانون خَرَم الرِّيحان، ولكن مثل هذه الإشارات العقديّة قليل ورودها في الشعر؛ للمعنى الذي فسرنا به قبل قليل. وإذا كانت المعانى اليهودية والتقاليد والعادات العربية؛ كالحفظ على العرض، وحماية الجار، وتحمل المكروره لكسب الثناء وغيرها، مما لا نعرفه من سجايا اليهود عبر التاريخ اليهودي كله، وإذا صح وكانت هذه القصيدة للسموآل فلا نستطيع أن نفترس ورود مثل هذه المعانى في شعره إلا أنه عاش في البيئة العربية، وجاور العرب، وسمع القبائل العربية تتقنى بمثل هذه السجايا وتتمدد بمثل هذه الشيم، فنسج معانيه على منوال معانיהם، واصطنع في الغدر ما يصطنه العرب في مثل هذه المواقف، ولهذا جاء شعره عامّة وشعر أبناء جلدته من اليهود لا يختلف عن شعر العرب الأصحاب فكرة

(1) ديوان صفي الدين الطي، 93.

وأسلوبها. على أنه يجب الا تغيب عن أذهاننا بعض العبارات التي يشهد فقهها أنها ليست جاهلية وليس بيودية قوله: وما مات من سيد حتف أنهه. فالسيوطى في المزهر يقول: إن عبارة (حتف أنهه) إسلامية، أول من أطلقها الرسول صلى الله عليه وسلم. ويستفيد الباحثون من هذه اللفحة البارعة ليقولوا إن القصيدة ليست للسموآل، وإنما هي لعبد الملك الحارثي الذي استعمل هذه العبارة بعد أن شاع استعمالها بعد صدر الإسلام. والذي ينعم النظر في بعض صور القصيدة يجد صورة أصلها إسلامي أيضاً، وهي التي نلمحها في قوله:

**صَفَوْنَا فِلْم نَكْر، وَأَخْلَص سِرَّا
عُلُونَا إِلَى خَيْر الظَّهُور وَحَطَّا**

فهذه الصورة نلهمها تردد في كتب السيرة النبوية عندما تتحدث عن نسب الرسول صلى الله عليه وسلم وأجداده وجداته إلى أن تنتهي بالقول إنه: «خيار من خيار»، غير أن المعنى ليس بالضرورة أن يكون إسلامياً محضاً، فهو معنى إنساني يمكن أن يهتدى إليه الشاعر وغير الشاعر.

الملاحظة الرابعة: تكمن في أسماء الأعلام الثلاثة التي نقع عليها في القصيدة، ولنبدأ بـ(بني الريان) الواقعة في البيت الذي ختم به القصيدة، فالمحققون يرون أنهم [بني الريان] وليسوا (الريان) وبقولون إنه وقع تصحيف في حروف الكلمة. وخطر التصحيف شيء قد نبه عليه ابن سلم في مقدمة الطبقات حيث قال: "وقد تداوله [أي الشعر في مرحلة الالتوين] قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل الباية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد - إذا أجمع أهل العلم والرواية الصححة على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صحفي"⁽²⁾. فما توقعه ابن سلم حصل لبني الريان إذ صُحّف الاسم إلى بنى الريان وحفظها الناس كذلك. فمن هو (الريان)؟ إنه: يزيد بن قطن بن زياد بن الحارث الأصغر، وتحقيق هذا الاسم يجعلنا نميل لنسبة القصيدة لعبد الملك الحارثي لا للسمواني. وبخاصة إذا أدركنا أن عبد الملك كان يُدْعى على بلاط الخلافة في عهد

⁽¹⁾ معمم البلدان، باقرور الحموي، مادة الأبلق.

⁽²⁾ طفقات فحول الشعرا، ابن سلام، ١٧.

هارون الرشيد، وأنه هو وقومه بني الديان كانوا قطب الرحى بالنسبة لبني الحارت، فهذا برهان يجنب بنسبة القصيدة إلى عبد الملك. والعلماء الآخرون الواردان في البيت الناسع:
إذا مارأته قتلت سبعة وإنما لقوم لا نرى القتل سبعة

وقد جهدت في معرفة هاتين القبيلتين، فأقرني البحث على أن (عامر) المراد به قبيلة عامر بن صعصعة، (سلول) هي قبيلة مرة بن صعصعة أخي عامر، نسبت هذه القبيلة إلى أمهم سلول بنت ذهل بن شيبان. ولكن لم أهند إلى السبب الذي جعل الشاعر يعرض بهاتين القبيلتين اللتين وصفهما بالجبن وتحاشي الدخول في الحرب والموت والمعركة؛ اللهم إلا إذا تصورنا أن المرأة التي تعبره بقلة عدد قومه امرأة تتمنى إلى هاتين القبيلتين أو إدراهما^(١).
 والخلاصة التي ننتمي إليها من استعراض هذه الأبيات والنقد المنصب عليها نوجزها في النقاط الآتية:

أولاً: إن القصيدة ليست للسموآل كما يزعم بعض منظرفي المتقفين اليهود ومنهم إسرائيل ولفسون - ابن ذؤيب - والمحامي المصري مراد فرج الذي تشتبث بهذه القصيدة وببعض أبيات مثلها تنساب لشعراء يهود وألف كتاباً سماه "الشعراء اليهود العرب" طبع سنة 1929م في القاهرة، وقدمه هدية إلى جمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية بمصر. وإنما القصيدة للشاعر عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي. يؤيد ذلك أن كثرة من المؤلفين للنقائص نسبوها إلى عبد الملك الحارثي مثل أبي تمام في الحماسة، والمرزوقي والتبريزي في شرحهما على الحماسة، مع أن الآخرين تحفظاً فقالوا: "وتنسب للسموآل أيضاً، ومثل ذلك قاله أبو العلاء المعري في شرح الحماسة. وصرح بنسبتها للحارثي ابن طباطبا صاحب "عيار الشعر" وابن حجة الحموي صاحب "تأهيل الغريب"، وغيرهم آخرون. ولكن ننصف السموآل يمكن أن نقول إن له بعض الأبيات على القافية اللامية المضمومة والبحر الطويل اختلطت في أذهان الرواة بلامية الحارثي، ثم جاء بعد ذلك أناس (في قلوبهم مرض) فنسبوا القصيدة كلها للسموآل.

ثانياً: ليس عند الباحثين شك في أن اليهود استوطروا بعض الأماكن في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام، ولكن هذا الاستيطان استيطان طاري، وفي أماكن محدودة من شمال الجزيرة العربية، كثيame وفتاك وخيبر وبيرب، ولم يتجاوز وجودهم شكل (الجاليات اليهودية) التي هربت من اجتياح القائد الروماني تيتوس حيث تفرقوا في أرض الله الواسعة، وتوجهت بعض قبائلهم إلى شمال الجزيرة العربية وبيرب. وفي بيرب تجاوروا مع الأوس والذرجم حتى كان ما كان من كبير اليهود (الفيطون) من تعد على أعراض العرب؛ دفع هذا الطرفان اليهودي "مالك بن عجلان" العربي أن يقتل الفيتون وأن يتحالف مع أبي جبلة الغسانى للوقوف بوجه طغيان اليهود بيرب. ولم يتخلص العرب من طغائهم نهائياً إلا بعد مجيء الإسلام وهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى بيرب.

أكتب بعما منفصل في غير هذا المكان، وناقشت فيه صحة نسبة القصيدة للسموآل.

ثالثاً: من المسلم به تاريخياً وأبياً أن أمراً القيس قد من بنيماء وهو في طريقه إلى فيصر ملك الروم في القسطنطينية ليستعين بجيش من عنده بحارب به العرب، وقد أشار عليه أعنانه بابداً سلاحه وأمواله وحتى ابنته (هند)⁽¹⁾ عند السموأل، وقد لاقى هذا الاقتراح قبولاً في نفس أمرى القيس، لا لوفاء توسمه في السموأل - كما يروج لذلك بعض الباحثين المغاربة - ولكن لأن السموأل كان يقيم بالأبلق الفرد وهو حصن محسن بسور عظيم، فهذا يجعل أسلحة أمرى القيس - بنظره - في مأمن من النهب والإغارة، وهي خاصة لا تنتفع بها خيام العرب الرحل المعرضة للغزو والنهب، فأودع أمرأ القيس إسلحته وأمنتته وأمواله وإيله وخيله وشقاء، وكل ما ورثه عن أبيه الملك، وحتى ابنته هند عند السموأل، وتختلف من كل ذلك وواصل مسيرته إلى فيصر، فوعده هذا بجيش سيتبعه، ولكن دبر له مكيدة أودت بحياة أمرى القيس فمات ودفن في أنقرة. ثم تأتي الرواية لتنقول ابن الحارث بن ظالم غزا السموأل مطالباً بأسلحة أمرى القيس، وتخلص الرواية إلى أن السموأل رفض أن يسلم أسلحة أمرى القيس وأمواله للغازي، وجرت محاورة حول الأسلحة بين الغازي والمغزو انتهت بأن قتل الحارث ليناً السموأل ظفر به خارج الحصن واتخذه رهينة، ففسر الناس هذا العمل من السموأل وفاء. ولا تنفي أن يكون هذا الصنبع ضرباً من ضروب الوفاء لخصائص فردية تميز بها السموأل شخصياً من بين قومه اليهود الذين اشتهروا بالغدر على مر التاريخ. وقد نفسيه بأنه موازنة بين أن يضحي بابنه الرهينة بيد خصمه أو يضحي بأسلحة أمرى القيس وأمواله وممتاعه وابنته هذه، فأثار التضاحية بابنه، الذي كان له بنون غيره، وأن نساءه يُعوضنه سواه، كما صرّح بذلك الأعشى على لسانه في الراتية حيث قال:

رسوف يعقذيه - إن ظفرت به - ربُّ كَرِيمٍ وَبِيَضْنِ ذاتِ أَطْهَارٍ

والحقيقة أن قصة الدروع والوفاء كانت يمكن أن تمر مروراً عادياً كعشرات القصص أمثلها، ولكن الذي أشاعها في الجزيرة العربية الشاعر الأعشى الذي أسره رجل من (كلب) لأنه كان قد هاج، فاستجد الأعشى بشريح بن السموأل ليتفقده من موت محقق على يد الكلب، واستجدى الأعشى شريحاً بقصيدة لم يجد ما يمدح بها سوى وفاء أبيه فذكره بهذا الوفاء، وبالغ بوصف هذا الوفاء، حتى حل شريحاً على إيقاده، فأخذ الأعشى، حينما حل، يردد أبيات القصيدة ويشيد بوفاء السموأل - والأعشى صنّاجة العرب⁽²⁾ - ففدا السموأل بعد هذا مضرب المثل بالوفاء، وتلتف المقوله بعد الأعشى أناس من يهود رسخوها وأشاعوها.

رابعاً: لهذه القصيدة مزايا كثيرة يهم بها الناقد لأنها حقل خصب للنقد الفني والتاريخي والاجتماعي والديني، وما قلنا في نقدها يحمل المزيد من التعمق لو كان الوقت يسمح بذلك.

في الختام لا بد من الإشارة إلى لامية السموأل الثانية التي تؤيد ما ذهبنا إليه من أن السموأل نسب إليه (من في قلوبهم مرضن) شعراً لم يقله، ونحوه أبياتاً لا تصمد على البحث والتوثيق، من

⁽¹⁾ بعض المصادر تقول إن هندا زوجته.

⁽²⁾ سيرورة شعر الأعشى والترويج لصفة الوفاء عند السموأل تزويدها سيرورة شعره في الملحق وتزويجه لابنه الأربع.

ذلك القصيدة اللامية التي اكتشفها المستشرق هرشفلد تلك القصيدة التي ليس لها ذكر في كتب العرب، ولا شبهة في أن ناظمها يهودي⁽¹⁾. اكتشفها هرشفلد في إحدى المخطوطات العبرانية مكتوبة شرعاً عربياً بحرف عبري [ولليهود آثار كثيرة مخطوطة كلماتها عربية مكتوبة بحرف عبري]. وهذه القصيدة الثانية المنسوبة للسؤال مضطربة الوزن ركيكة المعنى، أثبتتها مرغليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الانجليزية، نيسان/أبريل 1906م، ص 363، بحروف عربية وبوزن شعرى تداخلت فيه البحور. ثم ترجم أبياتها إلى الانجليزية. والنص العربي - كما أورده مرغليوث - رديء الفكرة والأسلوب. نذكر مطلعه لوازن هلهلة الأسلوب فيه مع ما يُنسب للسؤال. يقول:

ألا أيها الصف الذي عاب سادتي
أسمع جوابي لست عنك بفافل
قد اختارهم رحماتهم للدلائل
وأخصى مزايا سادة بشواهد

وعندما نشرت القصيدة في مجلتي المق�향 والمشرق⁽²⁾ سمع بها القس داود أرميا مقدسيلو فذكر أن لديه نسخة مضبوطة الوزن واللغة من قصيدة السؤال، فأقدم على نشرها في مجلة المشرق، السنة التاسعة، 1906م، ص 674-675، وعدة أبياتها 25 بيّناً، صحيحة الوزن إلى حد ما، مطلعها:

ألا أيها الصنف الذي عاب سادتي
أسمع جوابي لست عنك بفافل
وختم القصيدة بقول السؤال:
وفي آخر الزمان جاء مسيحنا

فرح بهذا البيت الأخير لويس شيخو فرحاً شديداً، وقال: "إن السؤال نصراني لا يهودي [دلالة هذا البيت] ولا سيما أن أصله من بني غسان، وبنو غسان نصارى"⁽³⁾. والذي يقرأ هذه القصيدة المنسوبة للسؤال، ويوازن أسلوبها بأسلوب ما نسب إلى السؤال من شعر سينفي بعضه ببعض، أما إذا وسعنا نطاق الموازنة بين اللاميين من جهة، وما نسب إليه من ثانيات من جهة أخرى، وجدنا أنفسنا وقد اتسع الخرق على الراقع، فعندئذ لا يسعنا إلا أن نقر الدكتور فضل العماري على أن السؤال شخصية وهيبة أوجدها اليهود وأصقوا بها هذا الشعر المقاولت لغة وفكرة وأسلوبها، أو نقر الدكتور طه حسين على مقولته التي صرّح فيها بنحل الشعر لأسباب كثيرة منها الأسباب الدينية.

⁽¹⁾ المتفطن، عدد مايو/أيار، 1906، ص 403.

⁽²⁾ المتفطن، عدد مايو/أيار 1906، ص 403 والمشرق، السنة التاسعة، 1906، ص 482.

⁽³⁾ المشرق، السنة التاسعة، 1906، ص 675.

4- لامية الهند

عبد المقتدر الكندي الدهلوi

هذه قصيدة لامية غريبة، وتأتي غرائبها من عدة أمور: الأول أن الأدباء العرب لا يعرفونها على الرغم من أنها منظومة باللغة العربية، وعلى جميع الأساليب العربية في نظم الشعر من حيث وحدة الوزن ووحدة القافية ووحدة العاطفة وربما الوحيدة العضوية كما يحلو لقائد العصر الحديث تسميتها. وهي غريبة لأن ناظمها لم يعش على الأرض العربية وبين قومه العرب كأصحاب اللاميات السابقة، وإنما ولد وتترعرع في شبه القارة الهندية. وهي غريبة لأن أفكارها لا تمت إلى القوم الهنود الذين يعيش بينهم بصلة لأقومية ولا جغرافية ولا دينا ولا مجتمعاً. وهي غريبة لأنها في مدح الرسول محمد (ص)، والمعروف أن القساند التي قيلت في مدح الرسول في القرن الثامن الذي عاش فيه ناظمها درجة، في أغلبها، على معارضته البوصيري في قصيده الميمية التي غدت منطلقاً لفن البدعيات الذي نظمت عليه عشرات القساند موضوعاً ووزناً وقافية، صحيح أن وزن هذه القصيدة، وهو البحر البسيط، يلتقي مع البدعيات بالإيقاع فحسب، ولكنه يختلف في الروي عن جميع البدعيات، فالبدعيات روتها الميم المكسورة، وهذه روبتها اللام المكسورة، واختار اللام المكسورة ليقول لنا إنه عارض لامية العجم للطفراني، ولم يعارض أية بداعية من المنظومات النبوية التي قيلت في عصره: القرن الثامن الهجري. وهي غريبة أيضاً لأنها جابت في هيكلها هيكل اللاميات السابقة التي لم تبدأ إحداثها أو كلها بالغزل والوقف على الأطلال، على حين وقفت لاميتنا هذه على الأطلال وتغزلت وأطلالت الغزل، ولكنه، وكليلاً نسيء مفهوم الغزل، هو الغزل الذي اشترطه وحدد معالمه أصحاب البدعيات ونقاد الغزل الذين يفترضون وجوده في مطالع المدح النبوى، وأعني به الغزل المذهب، الغزل الوقور، الذي لا تستحي الفتاة أن تتشدد أمام أبيها كما قال النقاد، الغزل الذي يلقي بأن يُرصع مقدمات للأمانيد النبوية، لنستمع إلى بعضه، يقول الشاعر:

يَا ساقِ الْقَنْعَنِ فِي الْأَسْحَارِ وَالْأَصْلِ
عَنِ الظَّبَاءِ التَّى مِنْ دَابِهَا أَبْدَا
وَعَنْ مَلُوكِ كَرَامِ قَدْ مَضَوا قَدَدا
أَضَحَتْ إِذَا بَغَدَتْ عَنْهَا كَوَاعِبُهَا

سَلَمٌ عَلَى دَارِ سَلْمَى فَابِكِ، ثُمَّ سَلَمٌ
صَيْدُ الْأَسْوَدِ بِحُسْنِ السَّدِ وَالنَّجْلِ
حَتَّى يَجِيبَكِ عَنْهُمْ شَاهِدُ الطَّالِلِ
أَطْلَاهُمَا مِثْلُ أَجْفَانِ بَلَامَقِلِ

ثُمَّ يَتَرَكُ الشَّاعِرُ الْعُوْمَوَمِيَّاتِ فِي الغَزْلِ، وَالْتَّسْلِيمِ عَلَى دَارِ سَلْمَى الْمَتَخِيلَةِ، لِيَرْكَزَ عَلَى مَحْبُوبِهِ (الأَعْرَابِيَّةِ) التَّى مَلَكَتْ عَلَيْهِ شَغَافَ قَلْبِهِ، فَهَذِهِ الْأَعْرَابِيَّةُ الْغَائِبَةُ عَنْ نَظَرِهِ لَهَا مِيزَةٌ لَيْسَتْ لِلْهَنْدِيَّةِ التَّى يَرَاهَا صَبَاحَ مَسَاءً، وَمَا هَذِهِ الْأَعْرَابِيَّةُ إِلَّا الرَّمْزُ عَنْ أَمْهَلِ الْعَرَبِيَّةِ، وَأَهْلِهِ الْعَرَبِ، وَبَنَانِهِمِ الْعَرَبِيَّاتِ، الْأَعْرَابِيَّاتِ الْلَّوَاتِي يَعْشُنَ فِي مَخِيلَتِهِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ غَيَابِهِنَّ عَنْ رُؤَاهُ، يُؤَكِّدُ هَذَا قَوْلُهُ:
فَبَنَ مَنْ مَلَكَتْ قَلْبِي لَهَا شَرْفٌ عَلَى الْمَهَا عَيْنٌ وَالْأَرَامُ بِالْأَطْلِلِ

بيتاً من القلب معموراً بلا حِوْلٍ
من طيب طرحتها، من طرفها الثمل
والمسك في شفف، والريم في خجلٍ
فرقاً جلياً بعظم الساق والكفيل
أطلى من الأمان عند الخائف الوجل

فِدِي فَوَادِي أَعْرَابِيَّةُ سَكَنَتْ
مِنْ نُورٍ وَجَنَّتَهَا، مِنْ حُسْنٍ غَرَّتَهَا
الشَّمْسُ فِي أَسْفِ، وَالْبَدْرُ فِي كَلْفِ
كَانَهَا ظَبِيَّةً، لَكَنْ بِيَنَهَا
خَيْلَاهَا عَنْدَ مَنْ يَهُوَ زَيَارَتَهَا

قبل استعراض بقية المقدمة الغزالية أريد أن ألفت نظر القارئ إلى ما اصطلاح عليه البلاغيون باسم (الطبي والنشر) - وهو ضرب من فنون البيبع - ومن المحسنات المعنوية في البيتين الثالث والرابع من مقطوعة الأبيات التي أورثناها قبل قليل وهذا الضرب من فنون البيبع، وتمتد إيراده، ساد في العصور التي تلت العصر العباسي، والمصطلح عليها باسم عصور الدول المتتابعة، وساد نوع آخر نجده في البيت الخامس يسميه البلاغيون (الجمع مع التفريغ) وهذه نماذج قليلة من أمثلة كثيرة تدل على شيوخ الاهتمام بالفنون البدوية التي لم تشع في البلاد العربية فحسب بل تسررت إلى خارج وطن العرب إلى شبه القارة الهندية، وهذا مصدق رأي النقاد أن الظاهرة الفنية لا تعرف الحدود الإقليمية أو العرق أو الجنس، وإنما تتجاوز كل ذلك. ثم يسترسل في موضوع الغزل، فيصف المتنزئ بها بأنها بعيدة المثال، مستعصية على من يروم الوصول إليها؛ لحمائتها بالسيوف والرماء، وهذه صفة المرأة العربية، يقول:

كيف السبيل إليها بعد أن حفظت
طرقها فجأة، والليل في جذل

**بالبريض والسمر في أعلى ذرى الجبل
والذنب في كسل، والقوم في شغل**

هذه بالضبط هي طريقة عشاق العرب، لا أريد أن أقول لك إن المعنى مطروق، ولكن أريد أن أقول لك إن أساليب العشاق العرب في الوصول لمحبوباتهم واحدة؛ الطروق بالليل، والمجاجة، وانشغال القوم، وكذلك تعبير الشاعر عن الوصول للمحبوبة واحد، وإن كان في أرض غير عربية، تلكم هي أساليبهم، ومن أساليبهم في الغزل إدارة الحوار بين العاشق والمعشوقة، وسيد هذا الأسلوب عمر بن أبي ربيعة الذي فتح للناس هذا الباب على مصراعيه، فجاء بعده صاحب هذه اللامية بعد مئات السنوات وفي مناي عن بلاد العرب ليحاور محبوبته المتصورة، فيقول:

لله براشن كالعسالةِ الذليل
وصيد غيري من ظبي ومن على
كلا، فلتني عفيف القول والعمل

قالت: لك الويل، هلا خفت من أسد
فقلت: إنـي ملـيك صـيـدـه أـسـدـ
قالـت: فـمـا تـبـقـيـ؟ لـا مـنـعـ. قـلـتـ لـهـاـ:

لقد بدأ القصيدة بالغزل، وأخذ يتصعد عواطفه وعواطف قارئه معه حتى وصل إلى ذروة التصعيد الغزلي، وهي مقدرة فنية يعتمدها الشاعر، ثم عندما يصل إلى الذروة في التصعيد يتذكر أنه

قاضٍ، ويخشى منك أن تسيء الظن بهذا القاضي الذي ينحدر من أسرة قضاة أفاريل، ينتهي نسبة إلى شريح بن الحارث الكلبي التابعى الشهير، وقاضي الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، وعلى بن أبي طالب رضي الله عنهما. لذلك بعد أن صور لك المحبوبة التي وصفها في جمالها المنبع، وفاجأها بتخطي كل العقبات إليها فاجأها وفاجأك بحل عقدة القصيدة الشعرية بقوله: إني غيف القول والعمل، واستمر يعدد سجاياه وسجايها قومه، وما يتمتعون به من سجايا عربية كالسجايا التي تغنى بها صاحب لامية العرب وصاحب لامية العجم. وهي الكرم والشجاعة وعراقة النسب. وزاد عليهم بالثقة، والتنبأ، فقال:

ذيل التبتل والنتقوى على زحل
اعطاء ما ملكوا كالعارض الهطل
قوم اذا فرحاً أعطوا بلا مكمل
لو كنت من مازن لم تستبع إيلٰي

وإنتي رجل من معاشر سحبوا
لا يطمعون، ولكن كان ديدنهم
أسد إذا سخطوا أفنوا عدوهم
ما قال قاتلهم يوماً لواحدهم:

تمهّل هنا، لا لكي لأذكر بالمرأة التي افتخر الشاعر بها، فهي ذات المزايا التي لفناها عند شعراء الفخر القدامي، ولكن لأذكر بظاهرة فنية شعرية، يسمّيها البلاغيون القداميون (الاقتباس) أو التضمين الشطري أو الشعري، ويسمّيها النقاد والمحدثون باسم (العبارة الرمزية) وهي ضربٌ من التناص. ولو كان شاعراً هندياً حقاً لسمّيناها المتأفة، وذلك في إيراده لقول قائلهم: «لو كنت من مازن لم تستحق إيللي» هذا الشطر من قصيدة قريط بن أبيف أحد بنى العنبir، الذي خذله قومه، وانتصر له بنو مازن من تميم، والقصة والقصيدة مفصلة في كتاب (حمسة أبي تمام) ولكن الذي يهمنا هو توظيف عبد المقتدر لرمزية القصة من خلال رمزية الشطر. ثم واصل الحكمة ماتحا معانّيها من معين أفكاره وتجاربه ورؤاه للحياة والموت، وبخاصة رؤية القاضي الورع الذي يظل الجانب الوعظي له نصيب في تفكيره: إذا استمر بمجموعة أبيات خطابية ونمطية بيدها بباء النداء، اسمعه يقول:

على شفا حفرة النيران والشعل
هل تنفعنك فيها كثرة الأمل
وسمس عمرك قد مالت إلى الطفل
على القصور وخفض العيش والطول
يعدو، وفي يده مستحکم الطبل

يَا طَالِبَ الْجَاهِ فِي الدُّنْيَا تَكُونُ غَدًا
يَا طَالِبَ الْعِزَّةِ فِي الْعَقْبَىِ بِلَا عَمَلٍ
يَا أَيُّهَا الطَّفْلَ أَنْتَ الطَّفْلُ فِي أَمْلَىٰ
يَا مَنْ تَطَاوَلَ فِي الْبَنْيَانِ مَعْتَدًًا
لَا تَتَأْتِ فِي غَفَلَةٍ وَالْمَوْتُ فِي أَثْرٍ

ثم تتوالى أبيات الوعظ فكأننا أمام أبي العناية، يتبعها أبيات مبدوءة بلا النهاية التي تتصرّد الأسلوب التحذيري من الدنيا، المرعب في الآخرة على طريقة (الترغيب والترهيب) وهذا الأسلوب الذي لم يعد مستساغاً عند أناس القرن العشرين إلا أنه كان محبباً ومفضلاً، بل هو المضاعة الشعرية

الراجحة عند أناس القرن الثامن الهجري، ولها السبب طال قسم الوعظ في القصيدة، ولأنه ظاهرة برناج لها قطاع كبير من الناس، وتلقي قبولاً في نفوس الكثير من عامة الشعب وربما خاصتهم فقد اكتسبت القصيدة صفة الشيوع والسيرونة وتلقيتها الألسن في شبه القارة الهندية حتى غدت لأميهم التي التصقت بهم. ثم يأتي البيت الجسر الذي يعبر عليه الشاعر إلى (بيت القصيد) وهو المدح النبوى، فيقول:

أغنى الأعاجم والأعراب بالدول
هو الذي جل عن مثل وعن مثل
له العطايا بلا من ولا بدل

ولم يكن فخره إلا بعزة مَنْ
محمد خير خلق الله قاطبة
له المزايا بلا نقصٍ ولا شَبَهِ

وتتوالى الأبيات المبدوءة بـ(الهـ) مسندة للرسول المكارم والفضائل وغيرها من سجaiات العظيمة
حتى تصل إلى حوالى أربعين بيتاً ينهيها بقوله:
أردت مدح نبى الله مجتهداً
يا عبد مقترن، أوصاف سيدنا

وتنهي القصيدة بمخاطبة (عبد المقترن) الذي غاب اسمه في أول هذه القصيدة التي زادت على (90) بيتاً، فمن عبد المقترن هذا؟ أظنك ستقول إنه ناظم القصيدة أقول لك: نعم إنه ناظم القصيدة حقاً، وإن كان قد جرّد من نفسه إنساناً آخر يخاطبه بعد أن أعلن عن عجزه بالإحاطة بمناقب الرسول، ولكن مخاطبة الذات وإعلان العجز قبل مخاطبة الجمهور صفة من صفات الشعر الزهدى والوعظى لم يحد عنها الشاعر. ولكن نظل القضية المطروحة من هو (عبد المقترن) الذى لا نعرف أكثر من اسمه، يحيينا (البلجرامي) في سلية الفواد أن هذا الرجل عالم مقترن على العلوم الصورية والمعنوية، وكوكب درى أنوار الآفاق باللواحم القدسية... الخ. وقال عنه الشريف عبد الحى، والشريف باحث مؤرخ هندي؛ عربى الأصل، كان مديرأً لأعمال (ندوة العلماء) قال في كتابه (نزهة الخواطر، وبهجة المسامع والتواظر) يُعرف صاحب هذه اللامية: "عبد المقترن بن محمود بن سليمان الشرحى الكندى، منهاج الدين، قاضٍ من شعراء الهند بالعربى ولد فى (نهانيسر) فى بيت علم وقضاء، ونشأ وعاش فى دلهى".⁽¹⁾

فالقصيدة التي بلغت هذا الحجم من الأبيات، والخصائص التي تتميز بها، والتي وقفتا على بعضها، ترشحها لأن تكون في مصاف لآميات العرب والعلم، ولكن نظل محظوظة باسمها لامية الهند، وحسبها أنها قدمت لنا نمطاً عربياً خالصاً في موطن خارج عن شبه الجزيرة العربية، مما يؤيد النظرة التي تقول بعالمية هذا الأدب العربى.

⁽¹⁾ نزهة الخواطر للشريف عبد الحى، 7/2، والأعلام للزرنكلى، 300/4.

5-لامية المماليك

لابن خلدون

هذه اللامية من نوادر الالهيات ونفيسها على كثرتها في الشعر العربي، وأحببت الوقوف عندها لأنها تتميز بفرادتها، ولا أعني فرادة الموضوع، وإنما أعني فرادة الشاعر، فالشاعر هو المؤرخ المشهور بين المؤرخين عبد الرحمن بن خلدون، صاحب الكتاب الذائع الصيت بين المتفقين الكتاب المسمى (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعم والبربر)، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) المعروف اختصاراً: بتاريخ ابن خلدون، ولا تسألني الآن عن هذا العنوان الطويل المسجح للكتاب، فليس هذا موضع الحديث عنه، ولكنني أريد أن أبدأ الحديث عن ابن خلدون بأنه رجل مؤرخ بالدرجة الأولى، ومن الدرجة الأولى وإن وصفته بأنه عالم اجتماع اتفقت معك على نعنة بهذه الصفة، فهما، أعني التاريخ وعلم الاجتماع، أبرز صفات قافية الرجل، أما إذا سالت مؤرخي الأدب عن شعره أجابوك بأنهم لا يعرفون من شعره شيئاً ولا يعرفون له شاعرية، ثم آتي لأسوق لك هذه اللامية التي تشي بأن ناظمها شاعر كبير، لما تتميز به القصيدة من وضوح الفكرة، ورونق الأسلوب، واختيار الألفاظ الشاعرية المعبرة أصدق تعبير عن العاطفة التي تحملها، والنفسية التي تتراءى بين ثناياها، فيحذوك إلضلال العلمي إلى التعرف على هذه القصيدة التي جمعت هذه المحاسن. ولكي أتمكن من وضعك في الإطار العام لهذه الفريدة الصائمة في بطون الكتب أحب أن أسوق لك مناسبتها. فيقول المؤرخون: لما ولّي ابن خلدون القضاء مرة ثانية سنة 801 في مصر والشام نقم عليه الملك الظاهر أحوالاً من معاصاته فيما يزيد من الأحكام في القضاء، ووغر صدره على ابن خلدون، وزعله عن الولاية (الوكلالة) عن الخانقة (مزراعة) ببريس في القاهرة كان الظاهر ولاه تصريف شؤونها عندما كان مقيناً في الفيوم). فتوسل المؤرخ الكبير للعوده إلى قلب السلطان بصديقه علاء الدين الطنبغا بن عبد الله الجوباني اليلبعاري الأمير المملوكي في الشام، توصل إليه بالقصيدة الجميلة التالية، وهذا المفاجأة الكبرى لنا.. ذلك أننا عرفنا ابن خلدون مؤرخاً كبيراً وفلاسفاً كبيراً، ولكن قل هنا من عرفه شاعراً عظيمـاً⁽¹⁾ وأورد المؤلف هذه القصيدة في 67 بيتاً، ابتدأها بهذا التوسل الجميل:

رأياديك بالأماتي كفيلة
مالسي اليوم غير رأيك حيله
عِيدِ من شفاعة أو وسيلة
نمة الحب والأيادي الجميلة
وأجرى إلى حمایٍ خيولة

سيدي، والظنون فيك جميلة
لا تخُل عن جميل رأيك، إتسى
واصططنعنى كما اصطنت باسندًا
لا تُضعنى، فلستَ منك مضيًعاً
وأجزئى، فالخطب عرض بنابيه

⁽¹⁾ شعراء موريتانيا، محمد يوسف مقلد، 174.

أمور الدنيا لـ مكفوله فوـلـاه ثـمـ كـانـ مدـيلـه

أَنْهُ أَمْرِي إِلَى الَّذِي جَعَلَ اللَّهَ
وَأَرَاهُ فِي مَكَانِ الْأَيَّةِ الْكَبِيرِ

ثم راح يسبغ على السلطان الظاهر الصفات الرفيعة كالعزّة والشجاعة والشمول بعانيا الله، وإبخاره الإسلام، والصمود لأعدائه، والشكر لأنعم الله وغیرها، ثم عاد إلى التوجّه للتوسل به، فقال: لا تقصّر في جبر كسرى، فما زلت أرجوك للأرادي الطويلـه
أنا جار لكم منعـتم حماه ونهـجتـم إلى المعالـى سـبيله
وبعد هذا التوسل عاد فذكره بالفصيـة التي حلـتـ به من غرق أسرته جميـعاـ في الـبحرـ، وهي في طرـيقـها إلـيـهـ من تونـسـ إلـيـ مصرـ، قال عن نفسه:

لِمَا كَانَ ظَنَّهُ أَنْ يَغُولَهُ
حَتَّىٰ لَيْفَرُوعَهُ وَأَصْوَلَهُ
كُلَّ مَا شَاءَتِ الْعَلَا أَنْ تُشَيَّلَهُ
وَأَثَا مِنْ خَبْرَتُ دَهْرِيٍّ وَجِيلِهِ

وبعد أن فرغ من تصوير مأساته هنا قُتُم بين يدي (وسيطه) حجبه التي تقدّم مزاعم خصومه الذين افتروا عليه أقوالاً مزورة ، فقال :

كاه فى طرائق معلومه
ل، ما لا يظن بي أن أقوله
شك نعماكم على الجزايله
رفها الشمس والظلال الظليله
تعالي، وختت جهرا رسوله

والعَا نَمَّقُوا أَحَادِيثَ إِفْكٍ
رَزَعُوا أَنْثِي أَتَيْتَ مِنَ الْأَقْوَاءِ
كَيْفَ لَيْ أَغْمَطَ الْحَقْوَقَ وَإِنِّي
كَيْفَ لَيْ أَنْكِرَ الْأَيْدَادِيَّةَ الَّتِي تَعْ
لَمْ يَكُنْ ذَاقَهُ بِرَبِّنَتْ مِنَ اللَّهِ

واستمر في هذا القسم يخلف الأيمان مبرئاً ساحتة من المزاعم والوشایات التي وشي بها أعداؤه إلى السلطان، ثم وجد الفرصة الشعرية سانحة ليعاود الثناء على سجايا السلطان الذي نزهه الله عن العيب، وأنسن عليه الهدى والفضيلة. ثم توالت أبيات القصيدة بين توصل لهذا الصديق، ومدح لذلك السلطان حتى تختتم القصيدة بـأبياتها التي أرببت على السنتين.

و هذه اللامية، تدور حول ما يسمى (الوحدة الموضوعية) تصور قضية ذاتية، ولكنها في الوقت ذاته تشف عن الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية، فابن خلدون الذي رمته الأقدار إلى العيش في مصر، مدة تقرب من 23 سنة، رمته الأقدار أن يعيش ذلك الجو المضطرب الذي يمور بالأحداث الجسام، فقد عايش الشاعر الظروف التي انتقلت فيها السلطة من بني قلاعون المالك

البحرية إلى الشراكسة الذين يسمون المالك البرجية. وشهد انتفاضة الأتابكة: بليغاً ومنطاش في ولادة الشام على السلطان الظاهر في مصر. كما شهد زحف التتار إلى بلاد الشام بقيادة ملكهم الفاتح تيمورلنك، وشهد اعتزال الخليفة الذي لم يكن له لا حول ولا طول. وشهد ثورة العريان في مصر، وعاني الكثير الكثير من حسد أئرابة من القضاة ودسايسم، فلذلك لمحنا في القصيدة صورة من صور الحياة في العصر المملوكي، ولذلك سميّناها لامية المالك.

وهي وإن تميزت بوحدة العاطفة أيضاً، فقد خلت من بعض رسوم القصيدة القيمة التي طالما تمسك شعراؤها بظاهرة الوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والراحلة، وإنما عمد الشاعر إلى غرضه مباشرةً منذ البيت الأول، وكان يارعاً في الانتقال من قسم إلى قسم آخر، وإن كانت الأقسام متداخلةً تشكل وحدة واحدة تلتها مسحة التوسل لل وسيط، والتعظيم للسلطان، وقد نلتزم العنبر للمؤرخ الكبير ابن خلدون في هذه المسحة من التوسل والتلال؛ لأن الرجل يعيش وحيداً في هذا الخضم المتلاطم من الأحداث الجسام، ومن المصائب التي تولّت عليه التي إحداها فقد الأسرة والأهل، والرجل عندما يفقد الأسرة يفقد معهم المواساة والمعين في لحظات الشدة والبؤس، ولكنه مع ذلك تماسك نفسياً ولم ينهر غير أن المأساة تتناقض ف تكون بنيابع للشاعرية، وربما تكون الأزمات النفسية المعادل الموضوعي لصدى الأحداث الخارجية إن في إطار الأسرة أو إطار المجتمع أو الإطار السياسي، ولهذا يجد الشاعر المازوم في نظم القصيدة تغريباً للشحنة العاطفية المعتلة في ذاته، ومن هنا جاءت هذه اللامية أشبه بالقصة يرفعها الشاعر، وكأنه يرفع كتاب شكوى، لعله يتلقى عليها ما يفرج كربه، وهذا ما كان.

6-لامية الأموية

أبو الفضل الوليد

من المستحسن، ونحن نقترب من نهاية موضوع اللاميات، وبعد أن استعرضنا كبريات القصائد المشهورة على هذا الحرف، بدءاً من العصر الجاهلي والإسلامي ومروراً بالعصر العباسي، وانتهاء بالفترة المملوكية، نحب أن نجعل مسك الخاتمة لهذه اللاميات قصيدة تدمّر أطول قصيدة بين جميع ما عرفنا من اللاميات هي اللامية المسماة بـ«الأمية» للشاعر المهجري: أبي الفضل الوليد، وهو الشاعر الذي كان يسمى قبل اعتنائه للإسلام: إلياس عبد الله طعمة. والشعر المهجري يمثل شعر أمة لسانها عربي، ومسكتها أمريكا، أمّة شرقية تعيش على أرض غريبة، هاجر أبناء هذه الأمة من مختلف بلادهم العربية، وخاصةً من بلاد الشام، فاستقرّوا في الأمريكتين: الشمالية والجنوبية، وازدهر وجودهم في القرن العشرين، فأثمر هذا الوجود لديها عربياً متميزاً وأسسوا صحافة ناطقة بلغتهم، ومنتديات تحاور بلغة الضاد، وكان هذا صنيع الجيل الأول من المهاجرين، الذين هاجروا طلباً للعيش الكريم، ولكنهم ظلوا مشدودين بحنين جارف إلى أوطانهم الأولى، وهذا الحنين فجر فيهم ألواناً من الأنكب شعره ونشره يحمل عواطف جياثة إلى الوطن الأم الذي تركوه اضطراراً أو

اختياراً، غير أن الجيل الثاني انحسر فيه ذلك الحنين، واستعجمت تلك اللغة، وطغت أساليب الحياة المادية على النسخة الروحية التي حملها آباءهم من الشرق. أما الجيل الثالث الذي أدرك أو أخر القرن العشرين فقد اتبعت بينه وبين آبائه وأجداده كل مقومات الحياة الروحية والفنية، فتلاشى الأدب، ومات عيشه الأساسي: اللغة العربية، ولا أريد أن أؤرخ للأدب المهجري ومدارسه ورجاله، فقد فرغ من ذلك مختصون غيري أشبعوه بحثاً وتفسيراً. ولكنني أريد أن أظل ملتزماً بمنهج بحثي في الاعميات فأقف عند اللامية "الأموية" لأبي الفضل الوليد. لأنها أبرز لامية في الشعر المهجري، بل لأنها تحقق كثيراً من خصائص القراءة التي أنشدها في الاعميات، فأولتها أنها تم الشاعر بالحشد الكبير من الألفاظ التي تقم نفسها كقواف مطواة تصلح لكل وزن وكل غرض من أغراض الشعر، وأخص بالذكر صيغتي: فقول وفعلن فهما تسهمن في طول القصيدة، وتعطيان الشاعر طول النفس، لذلك امتدت القصيدة، هنا، إلى 107 أبيات، ولا أجد في المقام متسعأً لإبرادها كاملة ولكن حسي منها الانتقاء لإبراد بعضها دلائل على ما أريد الحديث عنه.

فقبل أن أدخل في تفصيل خصائص هذه القصيدة أريد أن أشير إلى أن هذا الشاعر ضمّن ديوانه، فضلاً عن القصائد الكثيرة ذوات المناسبات المتعددة، خمس عشرة قصيدة تحمل أسماء معينة، كالشرقية والمغاربية، والمكية، والمقسية، والأموية، والبغدادية، والأندلسية والصحابية، والحسانية، والعسكرية، والشامية، والدمشقية، والباريسية، والشهادية، والجهادية.

ولا بد أنك لاحظت معي أن الشاعر خص بلاد الشام (وهي مستطر رأسه، إذ ولد في قرية الحمراء من قضاء المتن في لبنان سنة 1889). بالكتير من هذه القصائد كالشامية، والدمشقية والحسانية، والمقسية، فضلاً عن الأموية، لجهة وتعلقه ببلاد الشام، وهو القائل: "من أجل لبنان أحب سوريا، ومن أجل سوريا أحب كل أرض عربية".⁽¹⁾ وهو القائل في القدس:

أنت الكريمة في أيام بوساك	أنت العظيمة فوق الohl نائمة
أنت الحليمة والأبطال أسرراك	أنت الرحيمة، والأسيف مصلته
ترنو إليك وقد لاحت ثنائك	عند الصلاة. وعند الموت أعيننا
فمثل ماوية الأغصان ذكرراك	وإن ذكرناك هزَّتنا حميَّنا
محمد، وكتاب الله سماك	وافاك في ليلة المعراج سيدنا
والله يسمع شكونا وشكوكاك	فبالعروبة والإسلام أنزلنا
دعوت يوماً ليما حفص فلباك ⁽²⁾	هل تستقر جماهير اليهود إذا
بهذا الإجلال وبهذا التعظيم خاطب القدس، أما لاميته "الأموية" فلم يبدأها بالغزل على الطريقة	

⁽¹⁾ ديوان أبي الفضل الوليد، ص 94.

⁽²⁾ ديوان أبي الفضل الوليد، ص 13.

التقليدية، وإنما افتحها بمخاطبة دمشق: عاصمة الأمويين، فقال:

لِيَقُوا نِصْرَةً حَسْنَكَ الْمُبِينُ
صُونِي الْجَمَالُ بِشَعْرِكَ الْمُحَلَّوْنِ
فَغَدَ الْمَهَاشَارُ عَلَىٰ "الْقَاطِلُونَ"^(١)

دمشق، أين بنو أمية؟ قولي
بجل جامعهم، ورونق ملوكهم
ما حال غوطتك التي فجعت بهم

فبعد أن افتتح قصيده ببناء دمشق مباشرة باستهانة عن بنائها من الأمويين ثم اتبعه بفعل الأمر، فتوالت في الافتتاحية ثلاثة جمل إنشائية في شطر واحد، حملها تساءله الحائز الذي سيتردد كثيراً في القصيدة، ولا أراه إلا صدى للشوق والحنين الذي يعنيه الشاعر، والذي عبر عن تقسيمه للمتنبي عندما قال:

وَكُثُرٌ مِّنَ السُّؤَالِ اشْتَيَاقٍ

واكتفي، هنا، من آثار الأمويين بذكر جلال الجامع الأموي، مفخرة دمشق، وذكر غوطتها المفتوحة، بعد هذا التساؤل القصير الذي سيسألفه فيما بعد. يدخل في الحديث عن بناء أمية:

أولئك الخلفاء عن عصبية عربـية ذادوا بـكل أصـيل

يُسْطِوا سَيَادَتَهُمْ، وَظَلَّوْا سَادَةً

رسالت في حديثه عن المنزلة الـ ١٠٠ في دعوة النبي حازم لها في نفوس الناس لخصائص كثيرة كانت

فِيْهِمْ.

لبنی امیہ فی السنفوس مکانہ

ملکوں والوں کی حلمہ و سخائی

مساتوا كما عاشوا ملوكاً بُشّاراً

فِي ظُلْمٍ دُولَتِّيْم وَظُلْمٍ بِنَوْدَهْم

فلهم على العرب الأيدي ما صبت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وراح يتحدث عن بعض الشخصيات اللامعة التي برزت أسماؤها في العصر الأموي كنصر بن سبار ومن بن زائدة وأشياهم، ويعود ليخاطب الأميرة دمشق:

دمشق، أنت أميرة أموية بالقصر والكرسي والإكاليل

فابكى معاویة الذى بدھانه جعل الخلافة فيك بين نصوص

(١) القاطل: نهر كأنه مقطوع من دجلة، كان في موضوع سامراء - عاصمة العباسين - قبل أن تُعمر فكانه يكثي عن ثمار الأمورين على العباسين.

لأرض بالتعظيم والتجليل

ثم يعاود الحديث عن آثار بلاد الشام التي خلفتها الحضارة الأموية كمسجد دمشق والمسجد الأقصى في القدس يقول:

أبقيت من الآثار كل جليل

فأكم رمي متماماً بذهول

وعلى المكارم ظل خير دليل

وبلغت مرة أخرى ليستعرض أسماء القادة الذين وطدوا حكم الأمويين، وساروا في الأرض فاتحين كأسد بن عبد الله، ومحمد القسري، والحجاج، وقبيبة بن مسلم، ويؤكد إعجابه بهم فيقول:

فلعوا جيوشاً أديرت بغلول

نجبت بأكرم نسوة وبغول

او شاعراً او ضائفاً لنزل

عرب مضاجعهم متون خيول

من كثرة التجريد والتقليل

بعد هذا المجد الثايد والطريف قلب الدهر لدمشق ظهر المجن، فقال لها الشاعر:

إلا بضررية فيصل مصقول

هل فيك وصل العاشق المعطول

او ذاكراً ومنذكراً كدليل

حتى اتبئاق تعيمك المأمول

لأكون شاعر نكبة وطلول

وحطم عرشي خلافة مثول

وأعيش بالذكرى والتقليل

برفات أجداث ورسم محيل

لم يرحل الرومي بعد نزول

فيه نواح النكل والترميل

وفروعها موصولة بأصول

فبددت من سلطانه سلطانة

هيئات ترجع دوله أموية
الجامع الأموي من آثارها
جمع الفخامة والمحاسن والهدى

أعظم بقواد كأساد الشرى

فكأنهم ولدوا العزة أمة

لم يولد العربي إلا فارساً

دمشق كنت مليكة، حراسها
وسيفهم قد أنكرت أغماها

فبددت ثكلى لا يقال عثارها

بانه أيتها المنازل خبرى

أبداً أزورك باكيماً مستبايا

وعليك أشعاري ترن شجية

ما كان أتعس مولدي متاخراً

خلفي وقدامي بلاقعي أربيع

لكنى في الضعف أطلب قوة

يرجو العمارة والحياة لأمة

دمشق لا سكنى لشامي إذا

بردى يرجع لي غناء مطربا

الشام بنت للعروبة برة

والجيل يثبت ذاك بعد الجيل
وكفى بحكم الطبع والمعقول
أقوى من التضليل والتوجيل
ز إلى سباء بلاد نخيل
مع كل قطر بالهدى مشمول
وجميعها صلة من الموصول
لتعاون ما بينها مجعلون
لا خوف من غبن ومن تفضيل
وقبورهم ختم على تسجيل
علماء ليس عيدهم بقليل
وعلى ثرى بدمائهم مجبول

أشعر أنني أكثرت من بيراد الأبيات، وأطلت بالاستشهاد، ولكنني أعلمت من قبل أن القصيدة أطول بكثير مما استشهدت به، وإنما اكتفيت ببيراد أبيات منتقاة بدل قليلها على كثيرها. ولو أنني فصلت بين الأبيات بالقراءة الفنية لطال الموضوع، غير أنني أحب أن أختتم قراءة هذه اللامية بخلاصة موجزة أنهى بها قراءتي للآيات.

فالقصيدة تتميز، كسابقاتها اللاميات، بالوحدة الموضوعية على الرغم مما يتخللها من أفكار فرعية تتساوى مع موضوع القصيدة، فتساقطها يقربها من السرد القصصي، المتوفّر على بعض عناصر القص، وهذه خاصة يفرضها السرد التاريخي المعتمد على الشخصيات التي استحضرها من التاريخ الأموي كأسد بن عبد الله القسري قاهر الترك بخراسان، وطارق بن زياد فاتح الأنجلس وفقيبة بن مسلم، والحجاج وغيرهم، ولوّن رجال التاريخ بلون من رجال الشعر كعمر بن أبي ربيعة وكثير وجميل والأخطل، وحتى الشاعرات كالفارعة^(١) بنت طريف التغلبية وهي شاعرة من الفوارس، كانت تركب الخيل وتقاتل، وعليها الدرع والمنفر، وهي أخت الوليد بن طريف، التي

قالت في رثائه البيت المشهور:

أيا شجر الخابور مالك مورقا؟

كأنك لم تجزع على ابن طريف!

فتقاء الشاعر التاريخية حصبة، وظني أن مرجعيته التي لونت ثقافته كتب من التاريخ لم يكتف بمراجعتها فقط، وإنما تملئها وأفرزها شعراً موزوناً مفقىً في هذه اللامية، وفي غيرها من القصائد

(١) الفارعة وقيل اسمها فاطمة أو لبلى، انظر ترجمتها في الأعلام للزركلى، 325/5.

كانت وظلت بقعةً عربية
الدين والدم واللسان شهودها
عربـية هـذـي القـلـوبـ، فـحسـبـها
فـمـنـ العـرـاقـ إـلـىـ الشـامـ إـلـىـ الحـجاـ
وـالـغـرـبـ مـنـ مـصـرـ إـلـىـ مـرـاـكـشـ
أـغـصـانـ جـذـعـ أـوـ مـرـازـحـ كـرـمـةـ
بـنـيـتـ عـلـىـ الـقـرـآنـ فـهـوـ أـسـاسـهـاـ
وـالـمـلـكـ فـيـهـاـ وـاحـدـ وـمـوـحـدـ
الـعـرـبـ حـكـامـ الشـامـ، وـأـهـلـهـاـ
فـهـمـ لـهـاـ خـلـفـاءـ أـوـ أـمـرـاءـ أـوـ
فـلـقـىـ الـمـأـثـرـ وـالـرـامـ سـلـامـهـاـ

الأخرابات، وتنسج ثقافته التاريخية في حدائقها - شعرأً عن الروم والترك والهند والقوط والساسة، مشكلاً عناصر البناء الشعري من تمازج التاريخ والجغرافية (الأندلس ونهر الغانج والنيل وبردي)، ولم ينس أن يمتع من معين ثقافته الدينية بصفته مسيحيًا مسلماً فيحييك على الإنجيل والقرآن.

والنظيرية الشعرية من وجهة نظر الشاعر العربي القديم ومن احتذى حذو المدرسة الشعرية القديمة هي التعبير عن الفكرة المعلقة في الذهن، والمعانوي المرتسمة في العقل، متمحصة بالفاظ منتقاة، وصور مزخرفة، مصبوغة بعاطفة براقة تجعلها قابلة لولوج قلب المتنقي، ولبيت النظيرية الشعرية ما ينادي به نقاد أواخر القرن العشرين بما يسمونه "الشعرية" مركزين اهتمامهم على منطق الكلمة أو (بنوبتها) كما يسميها أنصار مذهب الحداثة، أو كما يروج لذلك النصوصيون، غاضبين الطرف عن كل ما حول النص، وعن الملابسات التي تشابكت في ذهن الشاعر حتى أنتجه النص، فالنصوصيون ينكرون على سانت بيف وبنين وخلفائهم من الدعوة إلى ما حول النص، ويهذبون إلى ما نادى به (تودوروف) وأتباعه من القدسية الشعرية لشعرية النص والكلمة وظلل الصورة المتأتية من الخيال الخلقي. وهذه نظرة تجد مصاديقها في شعر الحداثة وما بعد الحداثة، ولكن الشاعر العربي في شئي عصوره لم يكن يفهم هذه الفلسفه التي طرأت على الشاعر والشعر، وعلى هذا مضى السلف والخلف من الشعراء حتى منتصف القرن العشرين، وهجوم النظريات الشعرية الغربية التي توالت في النصف الثاني من القرن الأخير. الشعر عند الشاعر العربي تغير عن تجربة أحس بها صاحبها، أو تجسيد لمشاعر جاشت في نفس قائلها، فهي فكرة بالدرجة الأولى صاغها الفرد كرسالة قدماً للمجتمع، باللغة التي يفهمها المجتمع، فوصلت الفكرة الواضحة بين المنتج والمتنقي، مصوغة بما توائر عن شعراء العربية من شكلية الوزن والقافية، ملوثة، بمصداقية المشاعر والعواطف، ومن المشاعر أخذ الشعر اسمه والشاعر صفتة، وأن الشاعر كان يعبر عن ضمير أمنه وينواصل معها كانوا يولمون الولام عندما يولد فيهم الشاعر أو يتبني فيهم المتكلم. ومن هنا أضاع النقاد الطريق عندما راحوا يتجادلون بمعارفهم الفلسفية التي لا يطيقها الشعر. هل العبرة في اللفظ أم في المعنى؟ ونسوا أن اللفظ يولد لحظة ولادة المعنى. لا انفكاك ولا انفصال لأحدهما عن الآخر، وإنما تتقاول الأفاظ بتقاول قدرات الناطقين بها، وبتقاول المخزون اللغوي الذي يتمتع به الشاعر، وهاتان الخاصستان اللغويتان: القراءة والمخزون تتلوان بطيق ثانٍ الألوان من الخيال والعاطفة، وقد يزيد هذا الرباعي من بهاء المعنى أو قد يجور على حقائقه. وتختلف حظوظ الشعراء من الإبداع بين المنتج والمتنقي باختلاف حظوظهم من هذه العناصر السابقة.

وتدور هذه الالاميات جميعاً في فلك محوره الأساسي وقادمه المشترك الفكره التي يؤتاهما الشاعر المبدع، فينقلها إلى أمنه بالأنماط الجميلة التي تعارفت عليها. وهذه سمة الالاميات القليلة التي قرأتها، ولا أحسب هذه القراءة إلا إضاءات صغيرة تفتح الطريق أمام دراسات متعمقة يقوم بها محبو الأدب وعشاق هذه اللغة التي حملت أفكار هؤلاء القوم ومشاعرهم، وستظل تحمل أفكارهم ومشاعرهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.



■ المراجع

- العربية، القاهرة 1952.
- طبقات قحول الشعراء**، ابن سلام، شرحه محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ط/١، 1952.
- عبدالله الشاعر، ابن طباطبا، تج: عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض، 1985.
- كتاب اللامات**، أبو القاسم لازجاخي، تج: د. مازن البارك، ط/٢، دار الفكر، دمشق، ٤٠٥/١٩٦٣.
- اللاميات، محمد إبراهيم نصر، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.
- لمسان العرب، ابن منظور، دار صادر ودار بيروت، ١٩٥٥.
- مجلة المشرق، السنة التاسعة، ١٩٠٥.
- مجلة المقتطف، عدد مايو/أيار، ١٩٠٦.
- المزهر، المسوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ورفيقه، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تج: أحمد فريد الرفاعي، مطبوعات المامون، القاهرة، ١٩٣٦.
- الموسح، العزيزاتي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥.
- نزهة الخواطر، الشريف عبد الحفيظ، ط/٢، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية ٣٨٢/١٩٣٠.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تج: د. احسان عباس، ١٩٦٨.
- إعجاز القرآن الباقلاхи، تج: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣ *الأعلام*، خير الدين الزركلي، ط/٢، بيروت، ١٩٦٩.
- الأمالس، أبو علي القالي، ط/٢، دار الكتب بالقاهرة، ١٩٢٦.
- تاريخ أدب العرب. مصطفى صادق الرافعى، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٩٤٠.
- جمهورية أشعار العرب، أبو زيد الفرشى، تج: د. محمد علي الهاشمى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٨١.
- خمسة أبي تمام. شرح العززوى، تج: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط/١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٥١.
- ديوان أبي الفضل الوليد، إلياس طعمة، ١٩٨٥.
- ديوان الأبيوريدي، نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية.
- ديوان البحتري، تحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر ١٩٦٣.
- ديوان صفي الدين الحلبي، دار صادر ودار بيروت ١٩٦٢.
- ديوان الطفراوى، تج: د. علي جراد الطاهر، وديحيى الجبورى، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٦.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٦٦.
- شعراء موريتانيا، محمد يوسف مقلد، مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء، ١٩٦٢.
- الصناعتين، الصسكي، تج: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب



فجر المعلم الحديث

قراءة في تراث الإسلام العلمي منت توبى. أ.هاف.

محمد وائل بشير الأتاسي (٤)

مقدمة

بِبِين (219 و 220) من كتاب عنوانه (فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب). وهو من تأليف العالِم توبِي هاف وترجمة أَحمد مُحَمَّد صبِحي.

ويقول مؤلف هذا الكتاب في مقدمته: "هذه دراسة تحبيب عن سؤال طال انتظاره: لماذا نشا العلم الحديث في الغرب دون حضاراتي الإسلام والصين، مع أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً في العلوم؟".

ونرى لزاماً علينا، قبل البدء بدراسة نقدية للكتاب، توضيح أمر قد يكون غامضاً لدى بعض القراء. وهو أن هناك شبه إجماع على أن العلم متراصط بالحلقات، متواصل العطاء، وإذا انطفأت سلطته عند أمّة، رأيناها تبقيت عند أمّة أخرى. فلماذا نقول: فجر العلم الحديث، وكان ماقله علم قديم؟ وحقيقة الأمر هو أن الثورة العلمية التي أحدثتها كوبيرنيكوس *copernicus* في تأكيده على مركزية الشمس، نقلت النظرة العلمية من موقف يكاد يكون وضعياً كاملاً، لا يأخذ إلا ما تنقله إليه الحواس مباشرةً، على أنه الحقيقة، إلى نظرة مترددة على هذا الواقع، وتحث عن أساليب معقولة تفسر السبب في ظهور هذه المظاهر (المعقدة)، على الصورة التي تبدو فيها. ولقد كشفت هذه النظرة الجديدة عن بساطة كبيرة كامنة وراء التعقيد الظاهر. وبينما كانت حركات النجوم في السماء تبدو مضطربة معقدة، تدور دورة كاملة حول الأرض في اليوم، وتدور الكواكب مثل عطارد والزهرة والمريخ والمشتري... في حركات متذبذبة، علاوة على دورانها مع النجوم الأخرى حول الأرض، فقد بدا أن هذا التعقيد كله ناشئ عن أن الأرض هي التي تدور حول محورها دورة كاملة في يوم كامل، وهذا سبب تعاقب الليل والنهار. أما حركات الكواكب المعقدة فهي ظاهرة، وحقيقة أنها

باحث من سوريّة.

تدور حول الشمس، وتدور الأرض أيضاً حولها مع الكواكب الأخرى، وهذا تشاً الفصول⁽²⁾، وأما النجوم فهي ثابتة في موضعها.

وبعد هذه الخطوة الجريئة، أنت الخطوة التالية، على يد كيلر KEPLER، فقد سهلت هذه البساطة، في النظام الكوبرنيكي، اكتشاف قوانين حركات الكواكب. كما سهلت لغاليه GALILÉE اكتشاف أقمار المشتري، وسهلت لروم RÖMER من بعده اكتشاف سرعة الضوء، كما أكدت نيوتن NEWTON بعدئذ صحة قوانين الحركة، وقوانين القلة.

فلو قارنا هذا العطاء العلمي بالعطاء الذي قدمته الحصور القديمة والوسطى، لوجدنا أن العلم قد اكتسب بهذه النقلة النوعية تسارعاً لم يشهده له مثيلاً من قبل. وكان السر في ذلك، هو اكتشاف المنهج الحقيقي للبحث العلمي، في حين أن هذا المنهج لم يكن واضحاً من قبل. وهذا وجدت العلوم الأخرى في البحث الفيزيائي نموذجاً أرشدتها إلى طريق البحث القويم. وهذا ما دعا المؤرخين إلى تسمية هذه الثورة العلمية التي بدأها كورنيليوس بانثاق فجر جديد للعلم.

ويعتبر توبى هاف عن هذا الشروع، الذي ناله المنهج العلمي، بقوله (ص 19): "إنه حداثة بكل معنى الكلمة. والمُؤسف أن شعوباً كثيرة في عالمنا المعاصر لا تزال على مسافات متفاوتة من مقاربة هذه الحداثة، على الرغم من أنها لم تدرس، وبخاصة بعد أن انتشرت وسائل الإعلام التي تصل إلى أقصى الزوابيا الميتة في أرجاء المعمورة كلها".

ولما كانت وجهة نظر المؤلف ترجع السبب في ذلك إلى "الدرجة التي أرسست فيها الصور التشريعية والثقافية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أنس النظام المعرفي الحالي"⁽³⁾. لذلك نجد أن الكتاب يركز على الأمور التالية:

- دراسة مقارنة للعلم.
- العلم العربي والعالم الإسلامي.
- العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب.
- الثورة القانونية في أوروبا (وهي ما يركز عليه المؤلف).
- الكليات والجامعات والعلوم.
- الأجزاء الثقافية وروح العلم.

ثم يتحدث في الفصلين الأخيرين عن نشأة العلم الحديث، وعن العلم وحضارات الشرق والغرب.

⁽²⁾ كثنا نعرف أن الفصل لا تشاً فحسب من دوران الأرض حول الشمس، وإنما من ميل محورها على مستوى دورانها حول الشمس.

⁽³⁾ راجع الصفحتين 21 و 22 من كتاب هاف.

الأفكار الأساسية عند هاف:

لقد حدث هذا التناقض والتفاوت بين بعض الشعوب والمنهج العلمي، على الرغم من أن بعضًا من هذا البعض كان قد حمل شعلة العلم لفترة من الزمن وأذكاكها. ويرى هاف أن ذلك يشجعه على اعتبار (ص 21) أن إمكانية وصول العلم الحديث إلى ما وصل إليه في الغرب، إنما هو محصلة تعاون فريد بين العوامل الفكرية والمؤسسات، وإن كانت هذه بطبعيتها لا صلة لها بالعلم. أو بتعبير آخر، إن لغز نجاح العلم في الغرب، وإخفاقه في الحضارات غير الغربية، إنما يفسّر بدراسة مجالات ثقافية غير علمية، كالقانون والدين والفلسفة واللاهوت، وغير ذلك. ففي هذه المجالات بعيدة نسبياً عن العلم (ص 22). تتأمل الإنسان في طبيعة الكون بأعمق معاناته وأكثرها غيبية. وحيث شكل الخيال الإنساني المؤسسات التي تسمح للأفراد بأن يستمتعوا دوماً بالفضاء المحايد والمنتحر من غارات الرقابة الدينية والسياسية....».

وهكذا، يصنّعنا المؤلف إذن في مجال غير مجال العلم (الذي يبدو أنه غير مطلع عليه بما يكفي. أو ربما يتهرّب من تهمة بخاشها) لكي يناقش أموراً تتعلق بالعلم. وأرجو المعذرة سلفاً، لأنني سأبين ذلك فيما بعد. أو ربما كان هدف المؤلف شيئاً آخر، بمعنى أنه يكتب عن العلم في الإسلام ليستند الإسلام، وليرى فيه ضمناً لا عقلانية لا تتوافق بحسب رأيه إلا في اللاهوت المسيحي (ج 2 ص 229)، والذي لا يتضمن في رأيه "بعاداً إنسانية انفرد بها الثقافة الغربية". (ص 22 ج 1).

إن هذه المقتبسات تلخص نظرية المؤلف إلى الأسباب الكامنة وراء انتباخ فجر العلم الحديث، وهو يكررها باستمرار. وكانت ألماني، وأنا أقرأ الكتاب، أن يورد شاهداً على صحة أقواله عن الإسلام وعن العلم في الإسلام. وقد ذكر ابن الشاطر أكثر من مرة، كما ذكر ابن الهيثم وغيره، ولكنه لم يوضح أين كانت العقبة التي حالت دون وصول هؤلاء العلماء المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي؟ وما هي أسباب ظهور هذه العقبة؟.

ماكس ويبير والعامل الديني:

يردد المؤلف باستمرار أسماء فلاسفة ومتكلمين معينين وهم: ماكس فيبر MAX WEBER، وروبرت مرتون ROBERT MERTON، وجوزيف نيدهام JOSEPH NEEDHAM. ولكنه يبدي انجذاباً أكبر لل الأول، وأقل منه للثاني. ويقف هؤلاء مطولاً عند المؤسسات الاجتماعية التي ترافق ظهور العلم، وإن كان ماكس ويبير لا يخفى وجود التوازن التام بين نشأة الرأسمالية ونشأة العلم الحديث. وشدد على هذه النقطة نيدهام كما نفهم من كلام توبي هاف. كما يوحي هذا الأخير بنجامين نلسون BENJAMIN NELSON وجوزيف نيدهام في «أن الظهور الفريد للعلم الحديث في الغرب هو أكثر أهمية للبحث السوسيولوجي من قيام الرأسمالية» (ص 15 ج 1).

ولا يخفى المؤلف تحيزه التام لماكس ويبير، الذي أورد عنه النص التالي: «إن مهمتنا الأولى هي أن ننسر تكون الخصوصية الخاصة للمذهب العقلي الغربي في صورته الغربية الحديثة». وإذا

عذنا إلى كتاب ماكس وير: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، وجدنا أن المؤلف يربط نشأة الرأسمالية بالفكر البروتستانتي. لأن البنية العقلية التي يرسخها الدين – بحسب ماكس وير – لها تأثير في تطور عقليّة اقتصادية مغامرة تحول المعاملة الدينية (الميتافيزيقية)، إلى دين معاملةٍ وضعية قام عليها المشروع الرأسمالي⁽⁴⁾.

ويؤكد توبى هاف (ص 15): "أن العقل والعقلانية والعلم الحديث، هي أشياء متساوية لا فرق بينها" (ص 16). وأنه "حاول أن يوضح أنه كان للعصور الوسطى الأوروبية نقاءً كبرى في العقل أدت إلى قيام صور جديدة في الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث" (ص 16). وتؤكدأنا توبى هاف إلى جانب ماكس وير، نورد قوله (ص 26): "ولتحديد الأطر الحضارية لمصدر هذه العقلانية، هناك مستويات لربعة من سوسيولوجية العلم يجب أن توضع معاً من أجل سوسيولوجية تاريخية ومقارنة للعمل ثلاثة مقدمات وير".

يتضح من أقوال توبى هاف السابقة أنه:

- 1 – يعطي دوراً كبيراً للدين في تكوين عقلية الإنسان.
- 2 – يلح على طائفية معينة هي البروتستانتية، بل إنه يتوقف أحياناً عند فرقه منها هي فرقة المتطهرين (ج 2، ص 179-181).
- 3 – يتحدث عن العصور الوسطى عامة، علماً أن ما قصده هو ما بعده فيما بعد، وهو القرون الأخيرة من العصر الوسيط.
- 4 – وهو يذكر ذلك، دون أي تلميح إلى أثر الحروب الصليبية في هذا التغيير الذي طرأ في القرن الثاني أو الثالث عشر.

مناقشة أفكار توبى هاف

لأشك أن الدين معبر عن إرادة تغيير في أخلاقيات الناس. ولكن علينا ألا ننسى أن هذا التغيير لا يتم بين عشية وضحاها، وبخاصة حين تكون الرغبة الأساسية في التغيير هي الانعتاق من أسر وضع اجتماعي – اقتصادي متزدِّ، إلى وضع أفضل، ولكن المزايا الخلفية الكامنة في النفوس، لا تزول نهائياً. وقد لا يطال التغيير سوى بعض الأفراد.

تعالوا نبدأ بعقليّة القرون الوسطى، حين كان لأهل هذه القرون في أوروبا – كما يقول توبى هاف – نقاءً كبيرة في العقل أدت إلى قيام صور جديدة من الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث. ترى متى قام هذا الحوار، ومنى ظهر أنس مثل ببير أبلار PIERRE ABELARD، وروجر بيكون ROGER BACON، وتوما الإيكوني THOMAS D'AQUIN، وغيرهم...

في القرن الرابع الميلادي، كان لا يزال الزخم الفكري اليوناني عاملاً مؤثراً في الفكر الديني

⁽⁴⁾ نقلأً عن جليل قاسم "العرب والعلم والنهضة العالية" – جريدة السفير (الثقافي) / العدد 76، تاريخ 1997/6/6.

المبكر، ظهر لاهوتي مفكر في شرق الجزائر (بالقرب من عنابة حالياً) هو القديس أوغسطين SAINT AUGUSTIN (354-430). لقد كان من أوائل من أثار مناقشات لاهوتية في مناقشة الدين المسيحي، كما حاول أن يوفق بين الأفلاطونية الحديثة والعقيدة المسيحية، وأصبح أشهر الآباء في الكنيسة اللاتينية. ولسنا نعرف مفكرين بارزين في أوروبا (بين القرنين الخامس والعشر، أو حتى مطلع القرن الثاني عشر، وفي القرن الثالث عشر)، وفي عام 1209، تأسست فرقة الرهبان الفرنسيسكانيين التي اعترف بها البابا إيوسانت الثالث عام 1215، وقد عُرف أفراد هذه الفرقة بفتح الذهن ومحبة العلم، كما عرفت، منذ البدء، بالفقر والتقطيف، ولم يسمع رهبانها لأنفسهم بامتلاك شيء إطلاقاً، ثم تهاونوا بالتذرير، فقد عرفت عنهم حركة علمية مرموقة، وكان أبرزهم روجر بيكون الذي أراد تعليم البصريات في الجامعة، إذ يبيو أنه مطلع على أعمال الحسن بن الهيثم. ولكن الكنيسة منعته وأرغمه على الاكتفاء بتعليم العلوم الدينية كاللاهوت والموسيقى والخطابة وبعض مبادئ الحساب. وقد عرفت هذه الرهبنة بأعمالها الخيرية والإنسانية، وتقانيها في الدعوة المسيحية، ولا تزال هذه الرهبنة قائمة حتى الآن أو ربما حتى عهد قريب.

ولا ننكر أنه قد ظهر قبل هؤلاء مفكرون آخرون بدءاً من القرن الحادي عشر، مثل أبلار (1079-1142). وهو لاهوتي وفيلسوف سكولاستيكي، قال بمبدأ الشك، ولكنه لم يشكل عنده منهجاً قائماً بذاته. وهناك آخرون سنتألي على ذكرهم، ويعطيمهم المؤلف أهمية كبيرة لا نظن أنهم يستحقونها، إلا من حيث كونهم طلائع عصر النهضة، أو بالأحرى يبشرون بها، لكونهم بدأوا بالمناقشات الفكرية والحوارات حول أمور اللاهوت بوجه خاص، وأمور التشريع.

ولكن من الملاحظ أن هذا الحوار جرى بعد الحروب الصليبية، أو في نهايتها تقريباً. وكانت موضوعات النقاش هي نفسها التي كانت تدور بين الفلسفه المسلمين وعلماء الكلام. كما هو الحال بين البربريين والقرطاجيين، والقلطانين بحرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله. وليس هذه المناقشات في أساسها إلا الجدل بين الأزلية والزمنية، التي كانت قد بدأت في مطلع العهد المسيحي، وكان قد بدأها القديس أوغسطين الذي سبق الحديث عنه.

وكانت المشكلة هي: إذا كان الإله أزلياً لا يحده زمان، فكيف يغير من آرائه و يجعلنا نجترح المعجزات ونخالف قوانين الطبيعة التي هي من وضع الإله، والتي لا بد أن تكون أزلية مطلقاً.

لم يكن النقاش مقصوراً إنما على الغرب، كما ي يريد المؤلف أن يفهمها، بل هو معروف في الشرق. وقد ظل يجري في الخفاء فعلاً بعد إجهاض حركة المعتزلة، ولكنه لم يتوقف أبداً. وكلنا نعرف الجدل الذي دار بين الغزالي من جهة وبين رشد من جهة ثانية، إضافة إلى اهتمام كثيرين بالجدل، كالنظمي ويحيى بن عدي وغيرهما...

ولكن المؤلف يعطي حواراً كهذا، وفي الغرب حسراً، أهمية أكبر من حقيقته، حتى ليتخيل روابط يشددها ويوسع مداها إلى أن يصل إلى ما يريد. فهو يقول في الصفحة (135)، «ربما كان نادراً إمكان اعتبار أثر المصادر الدينية على العقلانية»، كما لاحظها ماكس وير، [ولكن المؤلف

يميز الغرب كما سرني، لأنه ما أن يتخيل المرء الأهداف السليمة للحياة الدينية، حتى يشرع في إقامة ما قال عنه جيرترز مزاجاً قوياً نافذاً طويلاً الأمد، ودفاعاً لتشكيل تصورات من نظام عام من الوجود... وقد خلقت هذه الصور الدينية في العالم الغربي إيماناً غير متطرق بالعقل والعلقانية والنظام العقلاني للعالم الطبيعي..."

ويؤكد المؤلف مقولته في الصفحة (164): "إنه على أيدي المفكرين الكبار، من أمثال بيرر آبلار قام نسق جديد كامل من الحساب الخلقي الدقيق [وهنا يتحدث عن التوابيا والضمير]، ليعود فيقول: وباختصار لقد قدم الأوروبيون في العصر الوسيط صورة عن الإنسان مفعمة بالعقل والعلقانية حتى غدا النظر الفلسفى واللاهوتى يجتاز مجالات من البحث، ما كان يمكن التبوأ بأبعادها... بل إن هذا النظر العقلى افتحم كاتدرائيات التعليم الغربى... لقد كسا اللاهوت المسيحي الإنسان حقاً بشكى جديدة من الأمزجة والدوافع... ولكنها نسبت إليه قدرات عقلية لا تعرف الحدود".

ولكن المشرق الإسلامي عرف هذا النظر العقلى والجدل الفكري والشك. فلو كان هذا النقاش - كما يدعى المؤلف - هو الأساس الذى دعا إلى مناقشة الأمور الطبيعية بمعرض عن أي شيء آخر، لكان المسلمون لحرى بالتوصل إلى فجر العلم الحديث.. فما الذى جرى إذن في الغرب ولم يكن له مثيل في الشرق؟

وما الذى دعا كوبر نيكوس إلى إصدار كتابه "Commentarius" في الخفاء؟ فلو كان كوبر نيكوس ألف هذا الكتاب في جو مفعم بالجدل الأكاديمي الحر، ليرد به على خصومه الذين كان يجادلهم في أمره، لما امتنع عن طبع الكتاب. ولما أداره سراً بين أصدقائه ليقرأوه، وليشروه بعد مماته. لقد نسى نوبى هاف هذه القصة على ما يبدو، أو بالأحرى إنه تناصها ليثبت رأياً مصراً على الأخذ به. وإتي أحيل القارئ إلى كتاب قصة الفيزياء (ص 35-40)، ليجد أن كوبر نيكوس كان يتبع دراساته الفلكية سراً. أما في العلن فكان يتابع دراسة القانون، والتي حصل فيها عام 1503 على درجة الدكتوراة في القانون الكنسى من جامعة فيرارا FERRARE بإيطاليا.

لندن إذن إلى سؤالنا الأول:

ما الذى جرى في الغرب ولم يجر مثيل له في الشرق؟

يعود المؤلف نفسه (ص 25)، إلى قول ماكس وير: "إن الاعتقاد بقيمة الحقيقة العلمية، ليس مستنداً من الطبيعة، وإنما هو نتاج ثقافة معينة⁽⁵⁾". ثم يضيف بعد قليل ، ونقلًا عن كارل بور KARL POPPER، "وان متابعة العلم تتضمن دعماً فكرياً ومؤسساتياً من أجل تقدم مطرد"، أما من أين أتى هذا الدعم، فلا يرد المؤلف تأكيداً، بل اكتفى في الصفحة (26)، بالقول: "إن نشأة العلم

⁽⁵⁾ وكل من يؤمن به أوحد يؤمن بالنظام الكرونى، بل يلح القرآن على هذا النظام، ولكن البروتانيين الذين يؤمنون بالآلة متعددة، اكتشفوا بعض القوانين الغير باربة، فالشائكة التي تعزز هذا الإيمان هي الممارسة والتعامل مع الواقع والاستفادة من النبوتات وليس العجزات.

في الغرب، وعدم تطوره في الحضارة العربية الإسلامية أو في الصين، أو في أي مكان آخر، توازي مشكلة نشأة الرأسمالية الحديثة(التي لم تتطور في الشرق)؟؟..

ولكن توبي هاف الذي قال هذا، يعود إلى إقناعنا بأن الرأسمالية نشأت وترعرعت بدعم من الحركة البروتستانتية، وأن هذا كله هو نتيجة المناقشات الحرة (كذا) في القرون الوسطى، ونتيجة لدراسة القانون والمداولات التي جرت بشأنه، وهو يزعم أن هذا النقاش لم ير مثيلا له في الشرق.

وهكذا يتخلّى توبي هاف عن الحقيقة بعد أن يلامسها. فبعد أن تحدث عن العلم كمؤسسة متحضر، ودور العالم وأخلاقيات العلم، تحدث عن السosiولوجيا الحضارية المقارنة للعلم، حيث أورد عن جوزيف نيدهام قوله (ص49): على كل من يريد أن يفسر إخفاق المجتمع الصيني في تطوير المعاملات التجارية والرأسمالية الصناعية، ولكنه راح مرة أخرى يشكك في هذه المقوله يقوله (ص50)، ولكنه (أي جوزيف نيدهام)، لم يركز على الصور المقابلة المتعلقة بالإنسان... هل هو مثلاً في زمن وحضارة معيين، عقلاني، ومن ثم قادر على اكتشاف الرموز واستخدامها وشرح أسرار الطبيعة، أم أن الإنسان أحياناً ضعف في قواه الفكرية من أن يكشف الأسرار والعمليات والأدلة المجهولة للطبيعة....؟

لذلك يرى هاف أن كل حديث عن نشأة العلم الحديث، لا يكتمل من دون تحليل مقابل عن نظريات الإنسان، روحه، نفسه، ضميره، (ص51)، وهكذا أدى الأمر بهاف إلى اتهام مبطّن أو مموه لشعوب الشرق، وكل ذلك لكي لا يبحث عن السبب الحقيقي الذي أدى إلى فجر العلم الحديث.

لذلك، حين أراد المؤلف أن يتحدث عن العلم العربي الإسلامي، أخذ يلتّمّ أسباب تراجع هذا العلم في العوامل العرقية، وفي سيطرة أهل السنة، وفي الطغيان السياسي. ففي الصفحة (77)، تحدث هاف عن تقدّم كبير للعلم في العالم الإسلامي فاق كل ما توصل إليه الآخرون في ذلك الزمان.

ثم راح يتعجب من عدم قيام ثورة علمية؛ إذ يقول، في الصفحة نفسها، يشكل هذا الموقف مشكلة محيرة للباحثين في المئة والخمسين سنة الأخيرة. أما عن العوامل التي تسببت في إخفاق العلم العربي أن ينجب العلم الحديث، فهي تبدأ من العوامل العرقية، إلى سيطرة أهل السنة الدينية، إلى الطغيان السياسي، إلى مسائل متصلة بالبواحث النفسية والعوامل الاقتصادية، فضلاً عن إخفاق فلاسفة الطبيعة العرب في أن يطوروها ويستخدموا المنهج التجاريبي.

لا يمكن للمرء أن يترك هذه الفقرة دون أن يعلق عليها. ولنبدأ بالعوامل العرقية التي إذا ما قرناها مع الفقرة السابقة التي تتحدث عن لروح الإنسان، ونفسه وضميره الكامن والمؤثر في الإنسان خلال القرون ليتسنى الحديث بحرية عن الأفكار العميقه عن العالم ومباحثه الوجودية(ص51)،رأينا فيها بوادر نظرية عنصرية، فلو أن المؤلف بحث فعلاً عن هذه الروح والنفسية والعوامل الاقتصادية، لوجد إذن السبب الحقيقي للمسألة التي حيرته، ولكنه لم يفعل، بل تركنا نشك في إمكانيات الشرق، وقصورها عن بلوغ المنهج الصحيح، أو ربما كان هذا الشك موجوداً عنده

أصلاً فالعلماء المسلمين لم يكن ينقصهم النكاء ولا المنطق السليم).

وإذا كان المقصود من حديث المؤلف هو العوامل النفسية والاقتصادية التي رافقت الحروب الصليبية، وهجمات المغول، وسيطرة العسكر المماليك فبهذا محق فيه، ولكنها هو نفسه ينقصه فيما بعد، ويقول إن الحروب لا تؤخر المسيرة العلمية، ويستشهد على ذلك بما تم في الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ولم يراع الفرق بين العهدين... ففي عصرنا الحاضر توجد مؤسسات راسخة مهمتها البحث العلمي في العرب وفي السلم. أما في العصور القديمة، فلم يكن لكل هذا وجود، لذلك نقلص عدد طلاب العلم في أثناء هذه الحروب، علاوة على قتلهم. وهذا عامل آخر أضيف إلى عوامل عدم التنظيم التي تحدثنا عنها في موضع آخر⁽⁶⁾.

لتحديث أخيراً عن أسطورة المنهج التجريبي: إن ما قاله توبى هاف عن هذا الأمر، يدل على عدم معرفة صحيحة ودقيقة بحقيقة الأمور. فالسلمون اتبعوا المنهج التجريبي في العلم. ولكن ما فائدة التجربة إن لم تكن موجهة نحو غاية معينة تزيد التأكيد من صحتها، أي من فرضية؟.. فابن الهيثم ابتكر وسيلة لدراسة انعطاف (أي انكسار) الضوء تجريبياً، ولكنه لم يتمكن إلا إلى نتيجة هزلية. والسبب في ذلك هو أنه تخلى عن فرضيته التي أثبتت صحتها في حالة الانكسار. لأنه لم ينتفع بالجراة والتصميم على التمسك بها. ولو أنه فعل لتوصل على الأرجح إلى نتيجة، وإن لم تكن كاملة، ولكنها كانت ستكون قريبة جداً من الحل الصحيح. وستتبين فيما بعد بعض الأسباب التي منعه من ذلك. والغريب أن توبى هاف، المطلع على أعمال كارل بوير، ينسى هذه الحقيقة الهمامة، وهي أن التجربة من دون فرضية، لا أهمية لها. أو على الأقل إنها شبه عاجزة⁽⁷⁾. وإذا كان للمسلمين مساهمة في تحقيق خطوة نحو المنهج العلمي الصحيح، فهي في المجال التجريبي.

اعترافات هاف ونقده الذاتي :

على الرغم من كل هذه الاتهامات التي يوجهها توبى هاف للحضارة الإسلامية، فهو يعترف (ص 85)، بأن "الحقيقة تبقى، وهي أن العلم العربي قد أنسهم بقدر كبير في المعرفة العلمية والمنهجية والرياضية، والتي نظرت إلى ما يمكن أن نسميه العلم العالمي الحديث".

كما يعترف أيضاً بأن مؤلفات جورج مقيسي قد أعطته فكرة عن انتشار المدارس في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى، والتي تسمى عصر الظلمات بالنسبة إلى أوروبا. وبينما أن مقيسي قد أوضح (ص 95) أن منهج الجدل وأسماء الوظائف الاكاديمية في لوروبة الغربية، كانت مأخوذة عن النظام التعليمي الإسلامي وعن اللغة العربية. كما يشير المؤلف إلى انتشار التعليم على أشكاله في هذه المدارس، ولنشرار صناعة الورق وصناعة الكتب التي يدها يعرضهم بكلاراً عربياً إسلامياً.

⁽⁶⁾ راجع كتابنا "تراثنا وفخر العلم الحديث"، ص 152، 153، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سوريا.

⁽⁷⁾ راجع كتابنا "تراثنا وفخر العلم الحديث"، وكيف توصل كبلر إلى قوانبه ص 25، وكذلك ص 188 – 191.

وهكذا يقر المؤلف بانتشار المعرفة والعلم والفكر الجدلية الذي رأى سابقاً أنه مقصور على الغرب، في حين أن العالم الإسلامي، كان سابقاً في مجال المناظرات التي كانت تدور حول الأمور الشرعية والدينية والقانونية والفلسفية، والتوفيق بينها وبين أرakan العقيدة الإسلامية. ولكن الشيء الذي يؤخذ على علماء المسلمين، أنهم لم يلعلموا في مدارسهم العلية آخر ما توصل إليه علمهم. وربما كان ذلك لعدم تقتهم بصحته، أو ربما كان ذلك يتم عن تواضع وعدم اعتماد بالنفس. ولكننا نرجح أمرين أساسين: أولهما عدم وجود منهج معتمد في مجال العلوم، يؤكّد إذا ما اتبّع على صحة ما توصل إلى العالم، وثانيهما عدم وجود طريقة بسيطة كالتى تستخدم الآن في شرح الأفكار الرياضية بوجه خاص. إذ يصعب شرح الأفكار الجديدة المعقدة من دون استخدام لغة رياضية واضحة، مما يجعل الباحث ينطّاعس عن نشر فكرته، فيكتفى بذلك القاعدة دون تبرير، والتبّير الوحيد هو أن النتيجة ثالٰي المطلوب. وكان اليونانيون محقين في عرض نظرياتهم الحسابية مقرونة بمتّشيل هندسي. وهذا ما فعله الهندو المسلمين إلى حد ما، والخوارزمي بوجه خاص، في حل المسائل الجبرية أو في تفسير الخواص الأساسية للجمع والضرب. وهذه حقيقة هامة يجب لا نغفلها حين نوجّه الاتهام لأسلامنا، لأن العلم الحديث أعقب تجارب تعاقبت فيها خطوات النجاح والفشل، وحلّت فيها مشاكل كثيرة، مما ساعد بعدئذ على تسريع العطاء العلمي. ولنأخذ مثالاً على ذلك، المحاولات الكثيرة التي قام بها المسلمين والتي كانت تسعى إلى تمثيل العمليات الجبرية بالرموز. وكانت النتيجة أن وفق الغرب إلى مجموعة من الرموز التي شاع استعمالها. وقد كان لهذه الرموز دور كبير جداً في تسريع الكشف الرياضي والعلمي بوجه عام.

ولقد تميّز العلماء اليونانيون عن سبقهم من علماء الشعوب الأخرى، فعرضوا أفكارهم الهندسية مقرونة بالبراهمي المنطقية المؤكدة لها. في حين كان البابليون والمصريون، السباقون إلى الحضارة، يعرضون، كما هو حال المسلمين بعدئذ، طرق الحل والقواعد وحتى النظريات الهندسية من دون براهمين، حتى أن العلماء عجّلوا أشد العجب من اتباع البابليين قواعد تشبه جداً الخوارزميات التي تعمل الحواسيب بموجبها، معتقدين - ربما - على أن المتنقى قد يفهم ذلك بحسده وفطنته لو أراد. وهذا ظلت الحضارات الغربية (اليونانية وأوروبية الغربية) متّيزة عن الحضارة الشرقية في هذا الميدان. وربما كان هذا ما دعا إلى وصفهم أنهم عقلانيون، ولكن هل كان ذلك الذي وضع هذه الخوارزميات لا عقلانياً؟...

هل كان الإسلام مسؤولاً؟

مما سبق يتبيّن أن المؤلف أقرَّ بانتشار المعرفة والعلم في العالم الإسلامي، وبأن هذا المجتمع يزكي المجتمعات التي عاصرته في مجال العلوم والبحث العلمي. ولكنه يقول في ص 113، تحت بند (البناء التنظيمي والمشكلة الهايسية)، لم يدخل العلم اليوناني إلى العالم الإسلامي كقوة غازية، سواء عن طريق الإسكندرية أو إيطاكية، وإنما كضيف مدعو، والذين استدعوه ظلّوا على تحفظهم وبعدهم لأمر مهم هو الدين: ثم يضيف فوراً ثم أخلي التحفظ وبعد في المرحلة الثانية

مكانه لدرجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي".

إن التناقض الذي وقع فيه المؤلف، والذي أراد أن يربّيه بعبارات "تحول الضيف" ثم "درجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي"، راجع على الأرجح إلى فكرة ثابتة لدى المؤلف يربّد تأكيدها بأي ثمن، وهي أن الدين كان عاملًا من عوامل تباطؤ العلم الإسلامي، وقصوره عن التحول إلى الحادثة. والغريب أن الكثيرين يعتقدون بذلك. والمؤلف نفسه لم يورد مثالًا واحدًا مقنعًا يؤكد فيه وجهة نظره، اللهم إلا في مجال الفلسفة.

فالملعون الذين اهتموا بالعلم، بدءاً بخالد بن يزيد وانتهاءً بابن البا المراكشي وأبن الشاطر، كانوا أعلمًا في عصرهم. فابن البا المراكشي الأزدي معروف بتتصوفته و Zhaohe. أما ابن الشاطر فهو القائم على الجامع الأموي في دمشق. وجابر بن حيان عربي ومسلم متبع من تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وقد أخذ عنه العلم (علم الصنعة أو الكيمياء)، وكلنا نعرف أن جعفر الصادق هو الحفيد الخامس للرسول الكريم من نسل ابنته فاطمة الزهراء. ومعظم العلماء كان متربعاً من خليفة أو من أمير، فثبتت بن قرة الصابئي كان من أقرب المقربين لل الخليفة المعتصم، حتى ليروى أن الخليفة انتكأ عليه مرة ثم اعتذر لتطاوله، فاتلا: إن العلماء يتعلّون ولا يُعلّون... وصلة الخوارزمي بال الخليفة الملعون معروفة، وكذلك أولاد موسى بن شاكر.

ونضيف إلى ما سبق أن العلماء لم يكونوا يتعلّون بالسر، ولكن المهتمين بالعلم هم دائمًا قلة؛ بجانب المهتمين بالعلوم الإنسانية، والأدب والشعر. فهذه مجالات يتضمنها كل إنسان، أما العلم البحث، فلا يقتربه إلا كل مرشد وفاسد باحث. ولو لم يكن للعلماء مكانة عالية في العالم الإسلامي، لما أفت عنهم التراجم العديدة، والفالهارس، ككتاب "طبقات الأطباء"، وكتاب "أخبار العلماء بأخبار الحكام". وكتاب "حسن المحاضرة"، و"الفهرس لابن النديم" وغير ذلك كثیر....

فالعلم لم يدخل الإسلام إذن على استحياء لوفي الخفاء، وإنما استدعي عن عدم، فكان ثمن الكتاب يدفع ذهباً بقدر وزنه كما يقال. ولكتنا نأخذ على المسلمين عدم نشر هذه المعرفة بالقدر الكافي، مما لم يساعد على تكوين مجتمع علمي، أو قاعدة عريضة تحفظ للعلم استمراره وإنكاء شعلته، ونعملل ذلك أيضاً بأن العلم لم يصل إلى مرحلة الانتفاع العلمي بنتائجـه. فهو لم يستثمر في تجارة أو صناعة، لذلك ظل مnarة تجذب المحبين والمستيرين وأهل الفكر، وهؤلاء قلة. ونؤكـد على قولـنا أن كثيراً من كتب الطب والصيدلة والشريعة، حفظـت بعناية حتى العـصر الحـاضـر، لما فيها من نفع للناس بأمورـهم الدينـية والدنيـوية. وأما العـلوم الأساسيةـ، التي لم تـنـمـ، ولم تـؤـدـ إلى نـفعـ مـاديـ مـلـمـوسـ فيـ تـلـكـ العـصـرـ، فقد ظـلـ النـاسـ يـنـظـرونـ إـلـيـهاـ بـإـعـجابـ، دونـ أـنـ يـحاـلـواـ الـلـوـجـ إـلـيـهاـ، لأنـهـمـ لاـ يـرـجـونـ مـنـهـاـ نـفـعاـ.

وهـذاـ خـلـفـ ماـ جـرـىـ خـلـلـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ عـشـرـ الـمـيلـادـيـ فيـ أـورـوبـةـ، حينـماـ بدـأتـ الحاجـةـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ بـدـقـائـقـ تـكـوـينـ الـآـلـاتـ التـيـ تـحـركـهاـ طـاقـةـ الـرـياـحـ أـوـ الـحـيـوانـ أـوـ مـسـاقـطـ الـمـيـادـ، أـوـ تـشـبـيـكـ الـمـسـنـنـاتـ، أـوـ تـغـيـيرـ اـتجـاهـ الـحـرـكةـ وـحـسـابـ السـرـعـةـ. وـلـهـذاـ حـدـيـثـ آخرـ سـنـورـدـ، فـيـماـ بـعـدـ، وـلـكـنـ

حيثما عن العلم والدين لم ينته، فما زالت هناك ملاحظة مهمة بشأنه. وهي أن المؤلف توبي هاف لم يورد حادثة واحدة اصطدم فيها العلم مع الدين. و السبب واضح، وهو أن علوم المسلمين لم تبلغ المرحلة التي كان من الجائز أن تخلق حساسية للدين على نحو ما حدث يوم نشر كتاب كوبيرنيكوس حول مركزية الشمس، فقلبت الحقائق المتراثة رأساً على عقب، إذ جعلت الشمس في مركز الكون بدلاً من الأرض التي كان يعتقد بأنها مركز العالم، ولا أذكر أن أحداً قد احتاج على ذلك؛ ولم يثر ذلك جدلاً فيما أعرف، وربما كان ذلك لقلة المطلعين على الأمور العلمية. ولقد اصطدم العلم مع الدين مرة ثانية في أوروبا، وحتى في العالمين الإسلامي والمسيحي، وذلك يوم شاعت نظريات التطور التي اعتبرت منافية لنكرة الخلق.

أما في العالم الإسلامي، فلم يحدث شيء من ذلك أبداً، وإذا كان بعض الفلاسفة والمفكرين من المسلمين قد حوربوا في بعض العهود، فقد كان ذلك بسبب التخلف والإحباطات التي أصابت العالم الإسلامي، وبخاصة نتيجة الفساد السياسي، وأنظمة الحكم وضيقها، وال تعرض للغزوات من الشرق ومن الغرب. وفي مثل هذه الأحوال ينصب غضب العامة على كل شيء غير الدين، معتبرين إياه خروجاً وكفراً. ثم تتشيّل الجهل، مما أضاع فرصة كثيرة سُنحت للأخذ بالقسر الموصوف العقلاني، كذلك نجده عند ابن خلدون والمقرئي وابن الشاطر وكمال الدين الفارسي وغيرهم. أما في بداية العصر الإسلامي (القرن الثاني الهجري بوجه خاص)، فقد افتتح المسلمون بكرودية الأرض، وقادوا نصف قطرها، ولم نسمع أحداً قد ثار أو أنكر قول العلماء أو سفه آراءهم بحجية من القرآن.

العقلانية بين الإسلام والغرب:

وبينما ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب، مستهدِياً بمقوله مالك بن فہر عن الدين (ص 135)، بأن "مصادر العقل والعقلانية في آية حضارة، إنما تلتئم في الدين والفلسفة والقانون".

ترى ما مدى صحة هذه المقوله؟ لا شك أن دين أمم يعبر عن عقليه هذه الأمة، ولكنه ليس المكون الأول لهذه العقلية؛ وحتى لو أحدث الدين بعض التغيير، فهو لن يكون مناصباً كلياً للعقلية الموروثة. لأن الدين لابد أن يأتي وفق ما يناسب عقليه الأمة ومستواها الفكري. وإذا كان الدين قد سعى إلى تغيير بعض مزايا هذه العقلية، فهو لن يغيرها فجأة ولا كلياً. وستظل آثار هذه المزايا ماثلة أبداً، وسرعان ما تعود إلى طبيعتها. فالعرب لم يتخلوا نهائياً عن قبليتهم الجاهلية، وإن خفت وطأتها. كما أن الغرب لم ينس أبداً قدرته على تكيف أنواعه. ومن ينظر إلى الدروع التي كان يرتدتها المحاربون القدماء لابد أن يعجب من قدرة هذا الصانع الذي صنعها، ويمثل هذه الدقة في تكيف المعادن والتعامل معها. كما أن نظرة الغرب إلى التباين الطبقي لم يغير فيها الدين المسيحي الشيء، الكثير.

صحيح أن الأسرى والعيّد المارقين لم يعودوا يوضعون في مواجهة الضواري، أو الاقتتال

حتى المسوٰت، ولكن العنف الروماني المعهود لم يزل كامناً في النفوس. كما أن الدين، والأحرى الحضارة، لطفت منه وجعلته يأخذ صوراً ملتوية. ومن براجع كتاب ضرورة العلم، يجد أمثلة تؤكد ذلك واستمراره حتى عهود متاخرة، وكلنا نعرف كيف كان الإقطاع يعامل فلاحيه.

بل إنني أعود إلى القول: إنه حتى لو حدث هذا التغيير، فهو يحدث ليس نتيجة للدين نفسه بقدر ما يكون هناك أصلاً إرادة إلى التغيير. وإنما فلماذا انتشر الدين المسيحي بين العبيد، ألم تكن ثورة سباراتاكوس معبرة عن هذه الإرادة، ولماذا أهل المدينة إلى الرسول الكرييم؟.. ألم يكونوا راغبين في تغيير سيطرة قريش وأهل مكة على تجارتهم. ولو كانت رغبتهما غير ذلك للجاؤوا إلى زعيم من زعماء قريش مثل أبي سفيان أو غيره.

والإنسان ابن بيته، يتكون عقله وفق ميراثه الحضاري ووفق البيئة التي يعيش فيها. كما أن ظروف حياته وطرق معيشته وموارد ثروته تحدد جزءاً كبيراً من تطلعاته واهتماماته. فالذى يعيش على الزراعة غير الذى يعيش على الصناعة، وتاجر السوق، غير صاحب المصنعين، والذي يحتمل مع الآلة غير الذي يحتمل مع الثيران والمحراث. ولذلك ينتقل المؤلف إلى القول (ص 136) «ولكن مؤرخي العلم (وكانه ليس منهم) لديهم رؤية أكثر تحديداً لمعرفة مصادر العقلانية العلمية في الفنون والحرف، أو في التقنيات السائدة في الحرف. وحتى ماكس وير MAX WEBER قد اتخذ هذا السبيل في مناجٍ كثيرة من تفكيره، فقد أصر على أنه منذ فنون عصر النهضة، ظهر منهج التجريب». وهكذا نرى المؤلف يورد هذه الفقرات دون أن يتوقف عندها، معملاً قدر طاقتة على أمور بعيدة عن العلم لكي يناقش قضايا العلم ومسيرة تطوره. وهنا يورد في الصفحة نفسها اعترافاً بوجود منطق تجرببي عند المسلمين، بعد أن قال إنهم لم يملكون هذا المنطق كما ذكرنا سابقاً، ثم يضيف في الصفحة نفسها: «هذا إلى أن هذه المناقشات عن هذه التقنيات، قد تسربت إلى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر»، وهذا اعتراف بأن النقاش حول أمور لها صلة بالعلم قد نقلت عن الإسلام، علماً أنه نفى مثل هذا الانتقال وبخاصة فيما يتعلق بالقانون.

ولكن أليست المناقشات التي دارت حول التشريع هي مناقشات حول قوانين!!؟؟؟

على أن المؤلف ينتهي أخيراً إلى أن «أثر فن الحرف، القائم على الخبرة في العمل العلمي، إنما يأتي في الدرجة الثانية» (الصفحة 136)، وهذا أمر من السهل التأكيد بأنه بخلاف ما قال.

وفي الصفحة التالية مباشرةً، يعود المؤلف للحديث عن أثر الدين، فهو يرى أن التشريع الإسلامي، يجمّد العقل باعتباره عقيدة منزلة. وهذا في رأيه، أو كما يوحى لنا، ما جمد عقول المسلمين وأوقفهم عن النقاش الحر (ص 138).

وهنا يقترب المؤلف من قضية هي أعمق من مجرد انتقال من مجال إلى مجال، لأن قضيةربط الشرائع بمصادر سامية عليا، هي ظاهرة موجودة في الشرق بوجه عام. وحتى يومنا نفسه؛ الذي لم يكن في أقواله ما يدل على إيمانه باليه، جعله أتباعه أشبه بالإله؛ أو ربوا الشرائع والقائد بتعاليمه. ولو أن بوذا وجد في اليونان لعدّ فلسفياً كغيره، أي يمكن الحوار معه ومناقشته في أفكاره.

وهناك قضية لا نعرف أحداً قد حاول تفسيرها، وهي: لماذا كانت منابع الفلسفة في الغرب (اليونان أولاً)، ومنابع الديانات في الشرق؟ لماذا يقول الغربي هذه أفكاره، ويقول الشرقي هذه أفكار موحى بها؟ يجب أن نتعرف بأن الفكر الفلسفى ابتكار يوناني صرف، بدأ شيوخه منذ عصر النهضة فى أوروبا، ولم ينتقل إلى الشرق إلا عن طريق المسلمين، وقد حاول بعض المسلمين الانفلات من شرقيتهم، وربما أفلح بعضهم، وربما أخفق أو كبت...

أما في مجال العلم، فقد كان أثر هذه الظاهرة غير مستبعد كلّياً، وبخاصة أن المسلمين توارثوا وضعيّة مناصلته، (في الشرق عامّة، وعند الغرب بوجه خاصّ، نظراً لما ورثوه من بينهم الصحراوية)، وهذا ما جعل فكرهم يقف عند المحسوس الظاهر، دون البحث عن العلل والروابط الخفية التي تلقي الضوء على هذا الواقع وتزيل شيئاً من غموضه. وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع المسلمون تخطي واقعهم هذا في العديد من المواقف، وإلى حد لا يأس به، وأعمال الحسن بن الهيثم، وكمال الدين الفارسي، وأ ابن النفيس، وأ ابن خلدون، وجابر بن حيان، وفخر الدين الرازي، وأبو البركات بن ملكاً البغدادي، وغيرهم... فيها شواهد على ذلك. على أن هذه اللمحات لم تدعها ممارسة جديّة مع الواقع الفيزيائي المتمثل في التكنولوجيا، مما كان سبباً في عدم التوصل إلى مفاهيم واضحة محددة، على غرار ما حدث في مطلع فجر النهضة في أوروبا وبعد...

ولكن المؤلف أراد أن يوحى لنا بشكل أو بأخر بأن حتمية الشرائع الدينية، والتي لا تقبل النقاش، هي التي انتقلت إلى المجالات الأخرى. وعلى الرغم من أن معرفتي بأمور الشرائع قليلة، فإنني أستطيع أن أؤكد أن نقاشاً دار حول كثير من أحكام الشريعة، وإن فتن ظهر اختلاف الأئمة عند المسلمين؟. أما القول بأن عدم النقاش في الشرائع قد انتقل إليها إلى عدم مناقشة موضوع الضوء، فهذا مالا يمكن أن يقبل به إنسان، لذلك، كان الأخرى بالمؤلف أن يبحث عن أسباب غير هذا السبب، أي غير الدين الذي يده مسؤولاً أولاً وأنيراً. وانطلاقاً من هذه الفكرة الثابتة، يحاول المؤلف البحث عن حجج بعيدة نوعاً ما عن الواقع، أو مغالط فيها، ولكنها تجره مرغماً إلى مقاربة الحقيقة، وما أن يضع يده عليها حتى يبتعد عنها.

يقول في الصفحة (144): كان المسلم به في العصر الوسيط أن اكتشاف التراث الروماني في التشريع، مع نقل التقاليد اليونانية المفقودة منذ مدة، والتي عرفت عن طريق الاتصال الجديد بالثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر، قد أنتج نهضة في أوروبا. وقد أثر هذا الفجر الجديد للطاقة والابتكار في كل مجالات النشاط الفكري، وكان ذلك واضحاً في القانون والفلسفة واللاهوت والبحث العلمي. ويتبين ذلك في إقامة الكليات والجامعات، وكذلك في إنشاء المدن والبلدان الجديدة، وقد كان ذلك يعني أن هناك مولوداً جديداً. لقد صاحب ذلك كلّه نطور اقتصادي هائل ليعزّز ما يحوم في الجو من فكر وخيال. ولكي ينفي عن الغرب تأثيره بالفكر الفلسفى والجدل العقلى، والذين كانوا منتشرين في العالم الإسلامي، أعقب هذا الكلام فوراً بقوله: يمكن القول إن هذه الروح الجديدة كانت من القوة بحيث ولدت واحدة من أشد المفارقات حدة بين مفكري أوروبا والشرق الأوسط في

ذلك الحين". ثم يتابع: "إن الصفة المسيحية، كانت أكثر تعبيراً عن ذلك". وراح بعد من هؤلاء: ببير أبلار PIERRE ABELARD، ووليم أوف كونشس، وبثيري أوف شارترس...

ليس غريباً أن يقال هذا؟ ترى هل كانت الكنائس غافلة عن الفلسفه اليونانية طيلة هذه المدة، ثم تفتحت أعينها عليها؟ وحتى لو صدقنا ذلك وأخذنا به ليس الجدل الفكري والفلسفه والإسلامي، والنظام الاجتماعي، الذي أوجده الإسلام، مما اللذان نبها الغرب، إلى مافي الفكر اليوناني من ثروة كان الغرب غافلاً عنها؟ ترى ألم يكن هذا الاحتكاك الذي تم عن طريق الحروب الصليبية هو الدافع لأن يبدأ رجل مثل أبلار، في الشك الذي يسميه المؤلف منظار العقلانية؟.

أما العودة إلى القانون الروماني، فالإسلام لم يكن بعيداً عنه، والشكك عند المسلمين أمر معروف، حتى لقد قال كثيرون بالظاهر والباطن، وهناك من أنكر ضرورة النبوة، وأن كل إنسان قادر على الاتصال بالإله، وعلى رغم ذلك ينكر المؤلف كل هذا...

للنظر إلى قوله في الصفحة 148: "لم يقف التحديث (أي في الغرب) عند هذا الحد، بل إلى حد نقد الكتاب المقدس ذاته. وإذا ناهضت نصوص الكتاب المقدس العقل ونظامه، فينبغي لا يفهم النص على ظاهره... ولكن وليم أوف كونشيس ذهب إلى أبعد من ذلك، حين أكد أولوية الاستدلال الفيزيقي. بينما تتغول صفحات الكتاب المقدس: تم قسم المياه التي تحت الفلك عن تلك التي فوق الفلك...".

ولما كانت مثل هذه العبارة متعارضة مع العقل، فمن ثم لا يمكن أن تكون كذلك...

وهذه الجملة الأخيرة، الصريرة، (التي تحتتها خط)، أضافها المؤلف على الأرجح، إلى النص الأصلي، لأن كونشيس، لو كان قد قال ذلك، لحوكم بالحرق حيا⁽⁸⁾. لأن غاليله كاد ي عدم لسبب أقل خطورة من هذا. بل لقد أعدم برونونو⁽⁹⁾ فعلاً وأعدم غيره، لذلك أرجح، أنهم المحوا إلى مثل هذه الأمور إلماحاً وليس بمثل هذه الصراحة.

ومهما يكن من أمر، فما لا شك فيه أن الغرب أولى أمور الطبيعة والتفسير الفيزيائي أهمية لا تنكر، ولكن ذلك راجع إلى احتكاكهم الأشد بالألات والأدوات والصناعة. وهذا ما يورده المؤلف ذاته في قوله (ص144)، "وقد صاحب ذلك تطور اقتصادي هائل، ليعزز ما يحوم في الجو من فكر وخيال"، وإننا للتساءل: هل التفكير العقلاني يوفر المناخ للاقتصاد المزدهر، أم الاقتصاد المزدهر يوفر المناخ للتفكير والتأمل؟، وبخاصة أن الطبقة الفتية غير الأرسطوفراتطية كانت قد بدأت تبحث عن موارد للثروة لترفع من شأنها، فحارب كثير منهم، ومن طبقة الفلاحين، في صنوف الصليبيين، لا دفاعاً عن الدين، بل بحثاً عن الثروة والجاه. ومنهم من وجد ضالته في أرض غريبة، فأثار البقاء، وكلنا نعرف بعضاً من هؤلاء الذين أصبحوا جزءاً من الطبقة الإقطاعية في بلاد غريبة للسان

⁽⁸⁾ لأن من ينكر قدرة الإله على فعل ذلك، كالذي ينكر قدرة الإله على جعل المسيح يسم على سطح الماء.

⁽⁹⁾ فيلسوف إيطالي اعتبر ملحداً فاحرق في روما.

عليهم، ثم تألفوا معها، وكان منهم من اعتنق الإسلام. أما الذين عادوا إلى ديارهم، فقد حملوا معهم انتسابات عن مجتمع يختلف كثيراً في مفاهيمه عن مجتمعهم، ونقلوا عنه الكثير في مجال الصناعة والفكر.

وينهي المؤلف هذا الفصل "العقل والعلانية...". بخاتمة يرد فيها قولَ المؤلف، فيه من الربط غير المحكم الشيءُ الكثير. فهو يقولُ (ص 163)، "لم تكن المسيحية في الغرب مبرأةً من الخوف من ابتكار يوسف بالهرطقة، أو من وسائل استصاله. ولكن ما إن شرعوا في استخدام قضايا تتعلق بالعالم الطبيعي، حتى انبثقت قوةً جديدةً ومساحةً أكثر استقلالاً من حرية الفكر". ولقد ردَ المترجم على هذا القول، ولكننا نضيف إلى ردِه: ترى لماذاً هذا الشروع في استخدام قضايا تتعلق بالعالم الطبيعي؟ فالمؤلف أوردهاً عن هذه الحرية بتوجيه بعض النقد للكتاب المقدس. ولكن هذاؤه لا يكفي. كما لم يبرر المؤلف هذا الشروع، ولا صلته بالحرية، بل راح يتحدث قبل ذلك (وبعده) حديثاً مطولاً عن الثورة القانونية.

وقد علل ذلك بوضوح بأنه نتيجة لاطلاع الغربيين على الفكر اليوناني والقانون الروماني. علماً أن المتفق عليه هو أن الغربيين اطّلعوا على الفكر اليوناني منذ عصر النهضة، الذي يبدأ منذ سقوط القسطنطينية ولجوء البيزنطيين بكتبهم إلى الغرب. لذلك نتساءل: لم هذا التهرب من الاعتراف بأن الغربيين كانوا على علم بالفكر اليوناني والتشريع الروماني، أو بالأحرى كانوا في متناولهم. لكنهم لم يدركوا أهميتها إلا حينما احتكوا بال المسلمين، وبحرية الفكر والجدل اللذين كانوا منتشرين في العالم الإسلامي.

ويعلل المؤلف سبب تغيير مطلع عصر النهضة بدراسات جديدة تحدث عنها في الفصل المخصص للثورة القانونية في أوروبا بقوله (ص 175)، "منذ ظهور الدراسة الكلاسيكية لشارلز هومر هاسكينز في كتابه "النهضة في القرن الثاني عشر"، أدرك الدارسون ما مر به القرنان الثاني عشر والثالث عشر من ازدهار لا نظير له في الإبداع والصور الثقافية".

ويتابع المؤلف قوله: "إن هاسكينز هذا وراندال ومتلاند ودارسون وأخرون كانوا على وعي تام بالتنافس في دراسة القانون، وأثر ذلك على تطور الجامعة"، ثم يلح أكثر ما يلح على كتابات هارولد برمان، وبخاصة كتابه "القانون والثورة". إذن، أليس من الأجر أن نعتبر نهاية الحروب الصليبية بداية لعصر النهضة في أوروبا؟...

أسطورة الثورة القانونية:

ويولي المؤلف أهمية كبيرة لدراسة القانون، مما جعل المترجم يلخص كثيراً على أقواله. لذلك ليس باستطاعتي أن أضيف شيئاً سوى بعض الملاحظات المتعلقة بصلب العلم. وسأكتفي بنكر مقطفاته من ملخص المؤلف نفسه:

1 - يقول المؤلف في الصفحة 186: "ربما كان أهم شيء في نظري، أن التوصل إلى علم

جديد للقانون، قد أسس للعقل سلطة ومشروعية تفوقان السلطات المتنافرة. وهكذا توصل الغرب إلى مبدأ أن الإنسان قادر على اكتشاف اتسجامات جديدة في النظام العالمي، حيث يمكن إيجاد وإعلان مبادئ تقييم المصادر المقدسة والمنزلة على أسس جديدة.... ثم إن استخدام العقل والضمير، ينكر الحجة القائلة بأن القوى الفكرية للإنسان، أضعف من أن تحدث تغييراً في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والكتاب المقدس".

هكذا يريد المؤلف أن يوهمنا من هذا النص، وما سيليه بأن دراسة القانون قد فتحت الباب لإعمال العقل في كل مجال، حتى في نقد الكتاب المقدس، وإنكار معجزات السيد المسيح. أما أن الإنسان قادر على اكتشاف اتسجامات جديدة في النظام العالمي، فلا أظن أن الباحثين الذين كانوا يدرسون ظواهر الطبيعة أو طبيعة الإنسان، كانوا مقتطعين بعدم قدرتهم على هذا البحث، ومع ذلك كانوا يواصلونه، ثم إن وضع الشرائع والقوانين والمبادئ العامة ، ليس بالأمر الجديد على الإنسان. ترى هل كان التشريع الروماني من وضع الإله؟..... وحتى في الإسلام، كانت توضع شرائع، بشرط لا تختلف شرائع الدين، ولست متأكداً مثلاً أن الشرائع التي وضعت في القرن الثاني عشر أو حتى في السادس عشر، كانت تجيز الزنى الذي حرمه الأديان.

لما في عصر الأنوار، فقد اختلف الأمر، فحينها نجد يدرو يؤكّد على نسبة الشرائع بحسب المجتمعات.

وإني لست متأكداً أخيراً من أن دراسة القانون والشرع، قد فتحت الباب لدراسة قوانين الفيزياء. فقوانين الشرائع مختلفة كلها بطبعتها عن قوانين الفيزياء، وإذا كان المقصود إيمان الإنسان بعلمه، فهذا ما أرجعه المؤلف سابقاً إلى اكتشاف الفلسفية والمعنىون اليونانيين ثم هاهو يقول إن دراسة الشرائع والتوصيل إلى علم جديد للقانون، وضفت أساساً لسلطة العقل ومشروعيته تفوق السلطات المتنافرة.

2 - يقول المؤلف (ص206)، "إن افتراض القدرة العقلية للإنسان بأنها قادرة على إصدار قوانين، قد أصبح مكوناً أساسياً للإنسان، وافتراضاً جوهرياً في العقليتين السياسية والقانونية، وبإضفاء هذه القدرات على كل المدنيين البالغين، وقد وَهَّبَتْ هذه الأساق قراراً مدهشاً من الثقة لكل فرد".

ترى هل كان هذا صحيحاً في القرن الثاني عشر والثالث عشر. دعونا نراجع تاريخ المجالس النباتية: "إنها حق للشعب منذ قيام الثورات التي نعرف كلنا دوافعها الحقيقة، أما في السابق، فكان هناك مجالس شيوخ، وكلنا نعرف مم تتألف هذه المجالس حتى يومنا هذا. وحتى نهاية القرن الثامن عشر، كانت هذه المجالس شكلية ونادرًا ما كانت تدعى للانعقاد.

3 - وفي الصفحة (206): "وفي الاعتراف بالقانون الطبيعي، وكذلك بالعقل والضمير، كعنصرين غير غريبة عن تكوني الإنسان، فقد أنسنت الثورة القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مستويات جديدة لاستبعاد القوانين الجائرة، سواء كانت عرفية، أم ملكية لم

كتيبة....

اما عن الاعتراف بالقانون الطبيعي، فهذا أمر لا ينكره أحد، كما لا يمكن أن ينكره أحد، فقد سبق لليونانيين، أن اكتشفوا قوانين: قانون انعكاس الضوء، وقانون اوميداً أرخيميس، كما اكتشف المسلمون قانون انعكاس الضوء العام وقوانين الحركة الأساسية، وإن كانت قوانينهم كلامية بحثة، وليس كمية بالصورة الواضحة.

وعن الأحكام الجائرة والضمير، فقد روى مؤلف كتاب ضرورة العلم (عالم المعرفة رقم 245، ص 16). «كان في إنجلترا (في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر)، ما ينوف على متنى نوع من الجرائم التي عقوبتها الموت. وقد روی مرة أن قضيحاً حكم على زمرة من الصبية بالموت، فكتب الشاهد: لم أسمع في حياتي صبياناً يصرخون بهذه الطريقة». في حين أن قانون العقوبات الإسلامي الذي يتضمن عقوبات ثلاثة جرائم (وريما خمس)، منها القتل العمد، والسرقة، والزنا.... وفي كثير من الأحيان لم تطبق هذه الأحكام وفقاً لتقديرات الحكم، وأما ما عادها من جرائم أو جنح فيقتربها القضاة أنفسهم، بحسب اجتهاداتهم أو اجتهادات من سبقوهم.

4 - ويتحدث المؤلف عن مستويات القانون، أو درجات الإلزام فيه فيقول؛ هناك القانون الطبيعي والعقلي، ويليه القانون الديني، ثم السلطات القانونية العلمانية....

دعونا نتساءل: هل أنكر هؤلاء المعلجزات حتى وضعوا القانون الطبيعي فوق القانون الديني؟ إن المؤلف يتحدث في أغلبظن عمما يراه الآن بعد ثمانية قرون من الفترة التي يتحدث عنها.

5 - ويتابع المؤلف الحديث عن قوانين تنظيمية لا علاقة لها بالعلم، اللهم إلا ما يتعلق بالجامعات التي اعتبرت كياناً له الحق في أن يعامل كمؤسسة لها نفقاتها وعليها التزاماتها.

6 - وهناك أيضاً الفقرة 8 (ص 208)، وهي تتحدث:

1 - عن فصل الأنظمة الدينية عن الزمنية، وأن هذا غير ممكن في الإسلام، ولكنه ممكن، بدلليل أنه قائم في معظم الدول الإسلامية، وحتى في الدول التي تصف نفسها بأنها إسلامية، لديها شرائع وتنظيمات عصرية علمانية.

2 - إن الشرائع الإسلامية محدودة، ولا أظن أن امبراطورية تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي تكتفى بالشرعية الإسلامية، فلابد من الاجتهاد أو الاقتباس، وهي الطرق المعروفة في التشريع في كل بلاد العالم.

ويختم المؤلف حديثه هذا بالقول (ص 209)، إن الثورة القانونية والفكرية التي حدثت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في الغرب، والتي ألت دورها في تحويل المجتمع الوسيط، قد شكلت أساساً لنشأة العلم الحديث ونموه. وأن شيئاً من ذلك لا يمكن قوله عن الحضارة الإسلامية أو عن الصين».

وهكذا عثر المؤلف على ضالته، فقد وجد النسب في مجلس القضاء الأعلى وجراه من ذيله!

ُثري كم من القراء أدهشته هذه النظرة العميقة التي استطاعت أن تجد رابطة بين الثورة القانونية والعلم الحديث؟.. إنها لحقيقة مبهرة وهاجة، لا يدرى المرء يعجب بها أم يسخر منها!...!

وليسامحني المؤلف، فانا لا أرى أي نوع من الروابط بين التشريع والعلم الحديث. اللهم، إلا إذا كان المقصود استباب الأمن والنظام، ولا أظن أنه كان متوازراً في الغرب أكثر من الشرق، وحتى العدالة، وأحياناً القارئ إلى أي كتاب يتحدث عن العدالة الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، وكيف كانت الحياة في الأحياء الشعبية المحرومة من كل أسباب العيش الكريم، على الرغم من أنها كانت تعلم وتتنج في أصعب الظروف.

لم يكن المؤلف بحاجة إلى هذا البحث والتقصي. فقد اقترب من الحقيقة ولم يرد الإمساك بها لأنه يقصد عمق النظرية!...

الاستثمار الصناعي والعلم الحديث:

ترتبط كل أمور الحياة البشرية، بالدرجة الأولى، بالاحتياجات الأساسية للعيش، ثم يبحث الإنسان عن مصادر الثروة والقومة والجاه. وقد تحدث المؤلف عن انتعاش الحركة الاقتصادية. ترى أنتعش هذه الحركة تقليانياً متى فكر المرء بالقانون والتشريع؟ وهذا طبعاً غير منطقي. لأن تحسن الأوضاع الاقتصادية مرتبطة برواج الأعمال التجارية. وهذه كما يبدو بدأت تنتعش شيئاً فشيئاً بين أناس لم يكونوا بالضرورة من الأرستقراطيين الأقطاعيين، بل بين طبقة التجار وأصحاب الحرفة. فهولاء على احتكاك مباشر مع الأسواق. وكانت هذه الأسواق قد توسيعت إلى أماكن لم تكن من قبل في الحسبان. وهكذا بدأت تبرز طبقة من المجتمع أصبح لديها فائض تستطيع أن تزيد فيه من استهلاكها. وهذه الطبقة لم يكن لها وزنها، بل كانت تأتي في المرتبة الثالثة أو حتى الرابعة. وعلى الرغم من أنها لم تظهر مباشرة إلى العلن، إلا أنها بدأت في تصاعد بطيء، نوعاً ما، ولكنه مستمر. وقد ساعد على هذا الاستمرار رواج التجارة مع الشرق، حيث اكتفت سوق هامة لترويج البضائع المحسنة. فأخذوا مثناً وتبادلوا معه التجارة إضافة إلى المعرفة والخبرة وهكذا شكّل بعض الممولين تجمعات حرفية لكي تلبّي حاجة السوق. ولاحظ أن هذه التجمعات كانت تشجع كل من سعى إلى تطوير أداته، لكي تصبح أسرع عطاً وأكثر إتقاناً. والأوروبي بطبيعته لا يعرف القناعة، وبخاصة أن هذه الطبقة التي تتحدث عنها، كانت تود أن تتفادى طبقة الأرستقراطيين والإقطاعيين، التي كانت تتغالي على كل من يعمل بيده. وهذا ما زاد من حسام الحرفين وأرباب الصناعة والتجار، ودفعهم إلى تحسين أحوالهم وزيادة ثرواتهم.

كانت المعرفة التي تفتحت عليها أعين الغربيين سندًا مساعداً على تحسين أحوالهم، إضافة إلى أن الغربي بطبيعته صانع ماهر يسعى ويشجع الإتقان والفن، وهذا ما أسهم بدوره في دقة الملاحظة والمهارة في العمل اليدوي والفكر الميكانيكي. ثم زاد هذا التحسن بالاعتماد على مصادر مختلفة للطاقة كالرياح، ومساقط المياه، والقوة العضلية الحيوانية، كما استعاناً في صناعة التعدين بالفحم

الحجري المتوافر بكثرة في أوروبا.

ثم دعونا نتساءل: مم يتكون العلم لنكون الثورة القانونية أرضًا خصبة لنشوئه؟ يتكون العلم من مفاهيم ومن نظريات وحقائق أثبتتها التجربة والمشاهدة، وأضفت عليها النظريات مقولية، ترى، هل يمكن للثورة القانونية أن تضع أساساً ما لن تكون مفاهيم علمية، كمفهوم السرعة أو الضغط؟ إن هذه المفاهيم لن تكون مالم يكن هناك احتكاك مع آلة يراد لها أن تعمل بسرعة (عربة مثلًا). إن السيارة التي نراها الآن ليست نتيجة لاكتشاف المحركات الانفجارية أو البخارية، إنها حفيدة العربات التي كانت تجرها الخيول، وطريقة تحسين وسرعة دوران العجلات.

وما أن أطل القرن الرابع عشر، حتى أصبح مفهوم السرعة واضحاً (وهي المسافة المقطوعة خلال وحدة زمنية معينة)، ثم تلا ذلك مفهوم الضغط... وكانت هذه المفاهيم تتكون بتعاون مثير بين المفكرين والباحثين وأرباب العمل، وأصحاب المهن والفنانيين، وبروي جيمس كونانت في كتابه common sense) (The science and common sense) كيف تم هذا التعاون. ولنلاحظ هنا عبارته (sense)، فهي ذات دلالة مهمة، وتعني أن طيلة الممارسة تولد تصوراً لدى الرأي العام العامل في مهنة معينة، فهذا التصور يتكون عفويًا ويكون بداية للمعرفة العلمية الوعائية، ولا يمكن للحرف أن يتقن عمله، مالم تتكون عنده مشاريع مفاهيم.

وهذه المفاهيم، كان قد تكون منها. أو مثيلات لها عند البنائين المصريين، وإلا لما استطاعوا (من دون هذه الخبرة) بناء هذا الصرح الحضاري العظيم. وكذلك عند البابليين واستفاد منها اليونانيون، كما تكوت مثيلات لها عند المسلمين وربما استقاد منها الأوروبيون.

وكان السبب في اهتمام أصحاب الأموال بالصناعة هو اكتشاف أسواق جديدة في الشرق فكانوا بحاجة إلى تطوير صناعتهم، لذلك بدؤوا بالانتقال البطيء غير الواضح من النظام الإقطاعي إلى النظام البرجوازي، فقد كان بينهم من يولي هذه المشاريع أهمية كبيرة لصلتها بتجارتهم وموارده ثروتهم.

وكانت الفئة المتنورة الأولى مكونة من الكهنة الذين لديهم اطلاع على علوم الأولين وأعمال المسلمين. وكان من هؤلاء الكهنة الفرنسياني روجر بيكون، فقد دعا إلى العلوم التجريبية في القرن الثالث عشر، كما حاول تعليم البصريات في الجامعة (وربما كان لديه بعض الاطلاع على أعمال ابن الهيثم). ولكن الكنيسة منعته وألزمته بتدريس العلوم المهمة للكنيسة (اللاهوت والخطابة والموسيقا وبعض مبادئ الحساب)، ولم يستمر هذا الأمر إلى الأبد. ففي القرن الرابع عشر بدأ تدريس العلوم في الجامعة وأخذت بعض مفاهيم العلم تصبح أكثر وضوحاً، وأخص منها مفهوم السرعة، وربما مفهوم النساري، وفي هذا القرن ظهر اتحاد الهازن في شمال ألمانيا، فكان ينشئ ما يشبه المصانع، فيأخذ المواد الأولية من البلدان الأقل تقدماً ويصدرها لها (المواد والأدوات) مصنعة. وبידلاً من أن تستورد أوروبا الورق والنسيج وغير ذلك من تلك من الشرق (من دمشق مثلًا أو القاهرة)، بدأت بتصدير الورق إلى هذه البلدان، ونافست حرفها الصناعية إلى أن اختفت.

كما بدأت صناعة العدسات التي تساعد كليلي البصر. ثم سرعان ما راحت صناعتها في القرن الخامس عشر والسادس عشر (حين اكتشف غاليليو منظاره).

وكل ذلك كان نتيجة هذا التعاون المثمر الذي أدى في النهاية إلى العصر الصناعي واستلام الطبقة البرجوازية زمام الحكم مباشرة باسم الديمقراطية (الحرية والمساواة والإخاء)، أي تلك الشعارات التي انطلقت في عصر الأنوار. فهل كان من المعقول أن تؤدي دراسة القانون والشرع إلى مفهوم السرعة، أم إلى مفهوم الضغط؟...

من الأرجح فيما نظن أن الثورة القانونية، كانت نتيجة مطالبة هذه الطبقة العاملة التي أخذت تتسع وتعي وضعها، وهل كانت تقوم هذه الثورة لو لم يكن هناك من يود الخلاص من التمييز الطبقي؟...

كان تأسيس المدن وتوسعها في أوروبا نتيجة طبيعية لاجتذاب اليد العاملة من الريف إلى المدينة. فمدينة باريس، التي تضم اليوم عشرة ملايين إنسان، لم تكن تتجاوز مساحتها مساحة قرية صغيرة. وقد بدأت الطبقة العاملة فيها، والتي تخلصت من الحكم الإقطاعي، بالعمل المجهد في المصانع، ولكنه كان مجزياً أكثر من الزراعة.

وصار بإمكان هذه الفئة من الناس أن تعم بمزيد من الاستهلاك، وبالتالي ترويج البيع والشراء، بعدها كانت طبقة فقيرة منبوذة لا ينظر إليها بأنها من سوية البشر، وظلت هذه النظرة موجودة حتى زمن متاخر، ولكن هذه الطبقة الصاعدة العمالية أصبحت أكثر وعيًا لذاتها ولواعها، وراححت تتطلع إلى مزيد من التحسن بعدها ازداد دخಲها، ولكن على رغم كل "قوانين العدالة"، التي يتحدث عنها المؤلف بأنها نابعة من الضمير، وتؤكدًا على قلة العناية التي كانت تلقاها هذه الطبقة، أدعون القارئ إلى الاطلاع على ما ورد في الصفحة (215) من كتاب ضرورة العلم، حيث يجد القارئ كيف جرب طبيب يدعى جنر لقاح الجدري في أطفال الإصلاحية الفقراء، وكيف حقن أحدهم بالصديد المُجرّتم لمعرفة تأثيره المرضي.

ويبدى راوي القصة حيرته تجاه هذا التناقض بين الإيمان الديني عند جنر، وهذه التجارب العديمة الشرف على أطفال غير واعين لما قد يصيبهم، وأخيراً أفتى لهم أحد المؤرخين بأن هؤلاء الأطفال مبعدون عن كنيسة الرب! وإلا لما كانوا فقراء، وهذه القصة جرت في القرن الثامن عشر وليس في القرن الثالث عشر، حين كان الوضع أسوأ بكثير.

أما في العالم الإسلامي، فلم يكن ثمة ما يشعر بتحسين أوضاعه الاقتصادية، بل على العكس، لذلك لم يتتوفر الدافع إلى تحسين مستوى الصناعة، ناهيك عن نظرية هذا العالم إلى العمل اليدوي والصناعي، نظرة لا تشجع على استثمار الأموال في هذا المجال، ويضاف إلى ذلك، الوضع السياسي الذي كان يسير من سوء إلى أسوأ، كما أن المسائل المتعلقة بالصناعة وبالأعمال الحرافية لم تثر اهتمام أصحاب الأموال، ولم يحدث هذا التعاون المثمر بينهم وبين الباحثين والحرفيين وأرباب العمل والصناعة والفن. في حين أن جماهير الغرب كانت قد بدأت نهضتهم بأمور الصناعة،

وما يتصل بها من علوم، بعد أن اكتشفت فيها أرضاً غنية تشجع على الاستثمار وحينما أطل القرن الخامس عشر على الغرب، بدأت تتوسع فيه دائرة المناقشات العلمية والصناعية، وتجذب جمهوراً أوسع من المهتمين، ولم تكن طبقة المهنمين هذه والمستثمرين مدينة للكنيسة بـ«بـايـشـيـهـ»، ولا تحتاج إلى بركتها، لذلك كان من اليسير فقد سيطرة الكهنة والبابا، كما بدأ التعلم من هذه السلطة يتسع ويشمل طبقات لم تكن تجرؤ حتى التفوه بكلمة.

وسرعان ما ظهرت مذاهب دينية تعبر عن تطلعات هذه الجماهير، فبرزت الحركة البروتستانتية وتفرّعاتها بعد ذلك. ولم يعد مستغرباً أن يظهر رجل مثل كوبر نيكوس، يتمرد على معتقدات الكنيسة.

وهكذا يتضح الاختلاف جلياً بين النصّور الذي حدث في الغرب أو سار نحو التحسن والإزدهار، في حين ظل العالم الإسلامي، قائعاً بموارد الزراعة وتجارة السوق الأخذة بالضعف، وبخاصة بعد أن اكتشف الغرب الطريق إلى الشرق الأقصى من رأس الرجاء الصالح، ولم يكن في العالم الإسلامي ما يدفع إلى الاهتمام الجدي والشعبي بالعلم، مادام هذا الأخير لا يدر ربحاً، ولو أن العلوم أدت إلى نتيجة علمية تفيد الناس في حياتهم، وتلبّي حاجاتهم، لوجدت من يهتم بها من أصحاب الأموال، ولكن هذا لم يحدث في العالم الإسلامي إلا حين عاد إلى اتصاله بالغرب، أي بعدما سبق السيف العذل.

وهكذا لم يعد مستغرباً اهتمام الغربي في جامعاته، ويدعأ من القرن الرابع عشر وليس من الثاني عشر كما يقول توبى هاف في الصفحة (187) من كتابه وهذا ما أدى إلى انتباخ فجر جديد في العلم. وليس كما يدعى المؤلف أن هذا الاهتمام راجع إلى واقع غيري، بعيد عن العلم، فهو يقول في الصفحة (186)، «مارس الغرب في العصور الوسطى ثورة قانونية وفكريّة واجتماعية عميقه، غيرت طبيعة العلاقات الاجتماعية، وأوجدت مجموعة أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية، ومجالات من الاستغلال الفكري و السياسي».

أما كيف حدثت هذه الثورة، وكيف غيرت دراسة القانون التركيب الاجتماعي، فلم يشر المؤلف إلى ذلك. فكان المؤلف ينفر من السبب الحقيقي كلما اقترب منه وكأنه يخشى أن يفهم بتهمة هو بغنى عنها لئلا تلتحقه الماكارنيّة.

المحدث أبو يعلى الموصلي

د. عبد المستار حمدون أحمد⁽¹⁾

الملخص

أبو يعلى الموصلي محدث عالي المستوى، ولد أبو يعلى في الموصي في القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد. وله كتاب عظيم في البداية إلى حفظ القرآن الكريم ودراسته باعتباره المصدر الأول للمعرفة الدينية في الإسلام. ثم درس الحديث والفقه، فضلًا عن ذلك فقد سعى إلىأخذ العلم من العلماء في المساجد وحلقات الدرس، وشد الرحال إلى العلماء في أقطار العالم الإسلامي.

تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصي، وجمع الأحاديث من العلماء في عصره ومن سبقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، كما رحل إلى عدد كبير من العلماء في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأصناف إلينا، فذكر على سبيل المثال لا الحصر أساندته الموصوفين بعلو شأنهم في العلوم الدينية وبوجه خاص علوم القرآن الكريم والحديث في معجمه، ذكر منهم: أحمد بن حنبل وطبقته، وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، ومحمد بن عبد الله الموصلي، وأحمد بن حاتم الطويل، ويحيى بن معين، وزكريا بن يحيى الكسائي، وخلق كثير ذكرهم وعدد فوانده منهم.

وبعد أن تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخه ذاع صيته، حتى عُدَّ من أعلم أهل زمانه وأحسنهم سوقًا للحديث، فبدأت مرحلة عطائه، وأقبل عليه طلبة العلم ينهلون من علومه و المعارف، وتحلق حوله الكثير من التلاميذ، فيبرز من بينهم أعلام المحدثين والفقهاء والعلماء، منهم أبو عبد الرحمن النسائي وأبو زكريا الأزدي (صاحب كتاب تاريخ الموصي) وأبو حاتم بن حيان البستي، والطبراني ومحمد النيسابوري وخلق كثير سواهم.

(1) أستاذ في كلية التربية - جامعة الموصي

ونظراً لمكانة أبي يعلى العلمية، فقد وثقه العلماء القدامى والمحدثون، وأسادوا بغزاره علمه ومعرفته الواسعة في الحديث والفقه، وقد أجمع أهل عصره على ثقته وإيقانه، وعلمه وصبره وحسن أدبه، والكثير من الصفات الحميدة التي تميز بها عن آقرانه، وقد نعته الذهبي (بمحبٍ الموصى).

وزيادة على ذلك لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانة العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث، فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير والمسند الصغير ومعجم شيوخه والمغاريد، وكان المسند الكبير لأبي يعلى أحد مصادر ابن الأثير في كتابه أسد الغابة في معرفة الصحابة.

اسمه وكنيته:

هو أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي(1) المكنى بأبي يعلى(2).

ولادته:

ولد أبو يعلى في الموصى "في ثالث شوال سنة عشر ومتين"(3) وعاش سبعاً وتسعين سنة(4).

نشأته ورحلاته:

نشأ أبو يعلى في بيئة علمية، وكأقرانه وأصحابه من طلبة العلم في عصره، وجده عذابه في البداية إلى حفظ القرآن الكريم ودراسته باعتباره المصدر الأول للمعرفة الدينية في الإسلام، ثم درس الحديث والفقه، وأن النكاء عملية الحفظ من أهم ما ينبغي توافقه لدى طالب العالم، فضلاً عن السعي إلى لقاء العلماء في المساجد وحلقات الذكر وشد الرحال إلى أماكن وجود العلم، قال ابن المقرئ: سمعت أبا يعلى يقول: عامة سمعي بالبصرة مع أبي زرعة(5) وسماعه ببغداد عن أحمد بن حاتم الطوبي في سنة وخمس وعشرين ومائتين(6). ولقي الكبار، وارتاح في حداثته إلى الأمصار باعتماد أبيه وخاله محمد بن أحمد بن أبي المثنى، ثم بهمنه العالية(7).

شبيوه:

تلذمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصى، وجمع الأحاديث من أعلام العلماء في عصره، ومن سبقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، ومن العلماء والشيوخ والفقهاء. الذين ارتحل إليهم في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأضاف إليهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر كان من بين أساتذة الحديث الموصوفين بعلو شأنهم في العلوم الدينية، وبوجه خاص علوم القرآن الكريم، وعلم الحديث، منهم: أحمد بن حنبل وطبقته(8) وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، وأبو خيثمة زهير بن حرب، ومحمد بن عبد الله بن عمار الموصلي، وجباره بن المفلس، وأحمد بن حاتم

الطوبل، وأيوب بن يونس البصري، وأبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن يحيى بن سعيد القطنان، وبحبي بن معين، وزكريا بن حبيبي الكسانري، وبحبيبي الحمانى، وخلق كثير سواهم منذكورون في معجمه (٩).

تلاتهذه:

بعد أن تتمدد أبو يعلى على أبي شيوخه، ذاع صيته حتى عد من أعلم أهل زمانه وأحسنهم سوقاً للحديث، فبدأت مرحلة عطائه، وأقبل عليه طلبة العلم ينهلون من علومه ومعارفه، وتحقق حوله الكثير من التلاميذ، فبرز من بينهم أعلام المحدثين والفقهاء والعلماء، فقد حدث عنه "الحافظ أبو عبد الرحمن النسائي في (الكتني) وأبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي، وأبو حاتم بن حبان، وأبوا لفتح الأزدي، وأبو علي الحسين بن محمد النسابوري، وحمزة بن محمد الكتاني، والطبراني، وأبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم المقرئ، والقاضي يوسف بن القاسم المياجبي، ونصر بن أحمد بن الخليل المرجي، وخلق كثير سواهم (١٠). وروى الأزدي صاحب كتاب (تاريخ الموصل) عن شيخه أبي يعلى أربع روايات تتعلق بمدينة الموصل وصلته عن طريق شفوي، وهي روايتان، الأولى تخص وفاة المحدث الموصلى عثيف بن سالم (ت ١٨٤هـ - ٨٠٠م) (١١) والثانية في ذكر وفاة المتنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي (ت ٢٣٣هـ - ٨٣٧م) جد أبي يعلى (١٢). وروايتان في الجانب السياسي تتعلقان بقاضي الموصل الحسن بن موسى الأشيب (١٣).

توثيقه:

ولاستكمال الصورة الحقيقية لمكانة أبي يعلى العلمية وتوثيق العلماء القدامى والمحدثين له، لا بد لنا أن نستعرض آراءهم فيه التي تشهد بغزاره علمه ومعرفته الواسعة في الحديث والفقه، وفيما يأتي أهم الآراء التي قيلت في أبي يعلى وأحاديثه، فهذا السلمي يصفه بقوله: سالت الدارقطني عن أبي يعلى فقال: ثقة مأمون... وإن والد أبي عبد الله بن منده رحل إلى أبي يعلى وقال له: إنما رحلت إليك لاجماع أهل العصر على ثقتك وإنقاذك (١٤) وقال: يزيد بن محمد الأزدي في (تاريخ الموصل)... كان من أهل الصدق والأمانة والدين والحلم... وكان عاقلاً، حليماً صبوراً، حسن الأدب... وعن أبي عمرو بن حمدان: إنه يفضل أبي يعلى الموصلى على الحسن بن سفيان فقيل له: كيف تفضله (وهو مُسند) الحسن أكبر، وشيخه أعلى؟

قال: لأن أبيا يعلى كان يحدث احتساباً، والحسن بن سفيان كان يحدث اكتساباً... وقد وثق أبي يعلى أبو حاتم البستي وغيره، قال ابن حبان: هو من المتنين المواظبين على رعاية الدين وأسباب الطاعة، وقال ابن عدي: ما سمعت (مسند) على الوجه إلا (مسند) أبي يعلى، لأنه كان يحدث الله عز وجل... وقال الحافظ عبد الغنى الأزدي: أبو يعلى أحد التقات الأنبياء، كان على رأي أبي حنيفة: قلت: نعم لأنه أخذ الفقه عن أصحاب أبي يوسف... ووثقه ابن منده بقوله: أحد التقات... وقد وصف أبو حاتم البستي أبي يعلى بالإتقان والدين، ثم قال: بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة

أنفس، وقال أبو عبد الله الحاكم: كنت أرى أبي على الحافظ معجباً بأبي يعلى الموصلي وحفظه وإنقائه، وحفظه للحديث، حتى كان لا يخفى عليه منه إلا اليسير، ثم قال الحاكم: هو ناقة مأمون... ووصفه السمعاني بقوله: وانتهى إليه علو الإسناد، وازدحم عليه أصحاب الحديث (15). ويصفه ابن كثير (16) بقوله: «كان حافظاً خيراً حسن التصنيف عدلاً فيما يرويه ضابطاً لما يحذث به» وونته الذهبية (17) بقوله: صنف التصانيف، وكان ناقة صالحًا مقتناً يحفظ حديثه، ونعته أيضاً: بمحدث الموصلي.

مؤلفاته:

لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانته العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير (18) والمسند الصغير وهو الآن بحكم المفقود (19) ومعجم شيوخه (20) والمفاريد وهو مفقود أيضاً (21) وكان المسند الكبير (مسند أبي يعلى) أحد مصادر ابن الأثير (22) في كتابه (أسد الغابة في معرفة الصحابة)، قال ابن عدي: ما سمعت "مسندًا" على الوجه إلا "مسند" أبي يعلى، لأنه كان يحدث شه عز وجل، وقال ابن المقرئ: سمعت أبي إسحاق بن حمزة بشي على مسند أبي يعلى ويقول: من كتبه قيل ما يفوته من الحديث (23) وقال السمعاني: سمعت إسماعيل بن محمد بن الفضل الحافظ يقول: قرأت المسانيد كمسند العذني ومسند ابن منيع وهي كالأنهار ومسند أبي يعلى كالبحر يكون مجتمع الأنهار (24). وروى أبو الطيب محمد بن جعفر (25) الوراق قال: قرأت على ظهر كتاب لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي قوله:

هذا كتاب فوائد مجموعة

جمعت على بُند المشقة والنوى

جمعت بـ جوارح الأبدان
والسير بين فلافي السبلان

وفاته:

توفي محدث الموصلي أبو يعلى في رابع عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاث منه (36) وله سبع وتسعون سنة وقال الأستاذ: علقَت أكثر الأسواق يوم موته، وحضر جنازته من الخلق جم عظيم (27).



المراجع

- 1/707. /السير في خير من غير/ الذهبية دار الكتب العلمية/ بيروت: 451/1. الأعلام/
قاموس تراجم الزركلي/ خير الدين/ ط/3/1/
164. /تاريخ الموصلي/ الأزردي أبو زكريا
يزيد بن محمد بن إبراهيم بن القاسط تحقيق: د. على

- (1) /البداية والنهاية/ ابن كثير، أبو الفداء دار ابن
كتير/ بيروت: 130/11. /معجم البلدان/ ياقوت الحموي دار مصادر/ بيروت/ 1956: 5
/كتاب تذكره الحفاظ/ الذهبية/ أبو عبد الله
شمس الدين/ دار إحياء التراث العربي:

- .14: 179
- (22) / أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير / 1
17.
- (23) / سير أعلام النبلاء/الذهبي المصدر السابق: 178/14
- (24) المصدر السابق: الكتاني 7/1
- (25) تقييد العلم الخطيب البغدادي تحقيق: يوسف العش/ دمشق/ 1949م: 134.
- (26) المصدر السابق: ابن كثير 130/11
- (27) للراغي بالوفيات: الصندي 241/7

Abstract

The Traditionist Abu Yacla al-Mawwilli

Dr. Abdul-Sattar Hamdoun Ahmad

Aby Yacla (Ahmad ibn Ali ibn al-Muthana ibn Yahya ibn Aisa ibn Hilal at-timimi al-Mawsilli) (d. 919 A.D./307 A.H.) is one to the outstanding 3rd century Traditionists in Mosul. He was born in Mosul and was educated in it where he first dedicated his efforts to the study of the Holy Quran as the main fountain-head for religious knowledge in Islam. Then he studied Traditions & Jurisprudence imbibing knowledge from scholars in mosques and learning circles as well as from travelling across Muslim world to get in touch with Muslim scholars there.

Abu Yacla devoted almost all his time in collecting Traditions from both local and international sources. Among his authorities were Traditionists, jurisprudent references and narrators. Besides his acquired knowledge & that he obtained from such luminaries as Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Ibrahim al-Mawsili, Khalifa ibn al-Khayyat, Muhammad ibn Abdullah al-Mawsilli, Ahmad ibn Hatam al-Taweel, Yahya ibn Maeen, and Zakariya ibn Yahya al-Kisa't, he expanded on some and commented on others.

- حبيبـة/لجنة إحياء التراث الإسلامي/القاهرة 429/2 1967
- (2) /العبر/الذهبي المصدر السابق: 1/ 451/. سير أعلام النبلاء/الذهبي تحقيق: أكرم البوشـي/طـ1 /مؤسسة الرسـالة/ بيـروـت/ 1986م: 147/14.
- (3) / سير أعلام النبلاء/الذهبي المصدر السابق: 14/ 707/1 . تكـرـة/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ/ 174/14.
- (4) المصدر نفسه: 180/14.
- (5) المصدر نفسه: 180/14.
- (6) / تكـرـة/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ: 708/1.
- (7) / سير أعلام النبلاء/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ: 14/ 174.
- (8) /ابنـ كـثـيرـ/المصـدـر السـابـقـ: 130/11.
- (9) / سيرـ أعلامـ النـبـلـاءـ/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ: 14/ 177-174/.
- (10) المصدر نفسه: 177/14.
- (11) / تاريخـ المـوـصـلـ/الأـزـدـي المصـدـر السـابـقـ: 2/ 229.
- (12) المصدر نفسه: 429/2.
- (13) المصدر نفسه: 430/2.
- كان قاضـياً عـلـىـ المـوـصـلـ أيامـ الخـلـفـيـةـ المـهـدـيـ، / المصدرـ السـابـقـ الأـزـدـيـ: 340/2.
- (14) المصدرـ السـابـقـ: الأـزـدـيـ/ 177/14.
- (15) المصدرـ نفسهـ: 180-178/14.
- (16) المصدرـ السـابـقـ: 130/11.
- (17) /الـعـبـرـ/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ: 452/1.
- (18) السـيـوطـيـ/ طـبـاتـ الحـفـاظـ: 306.
- (19) الرـسـالـةـ المسـطـرـةـ لـبـيـانـ مشـهـورـ كـتـبـ الـسـنـةـ المـشـرـفـةـ الـكتـانـيـ/ محمدـ بنـ جـعـفرـ/ دمشقـ: 71ـ.
- (20) نـسـخـةـ مـؤـرـخـةـ سنـةـ (555هـ-1160مـ)ـ فـيـ دـارـ الكـتبـ الـمـصـرـيـةـ بـرـقـمـ 1913ـ حدـيثـ.
- (21) / سـيرـ أـعلامـ النـبـلـاءـ/الـذهـبـي المصـدـر السـابـقـ:

age are honesty, intelligence, confidence, rationality, patience and good-manners as well as many other positive qualities that caused adh-Dhabbi to call him (*The Traditionist of Mosul*).

It is well-worth bearing in mind that Abu-Yacla's qualifications went beyond teaching so as to include compilation in Traditions.

Among his works are: al-Masnad al-Kabir, al-Masnad al-Saghir, His Teachers Biographies, and al-Maghariid. Also, we have to mention that his Musnad al-Kabir was ibn al-Athir's reference in the latter work "Usud al-Ghaba Fi Manifat as-Sahaba.

Abu Yacla soon was well-known among the best Traditionists of his age. He was generally regarded as the best Traditionist and the most accomplished authority on references so that students from all over the Muslim word commenced on attending his lectures so as to benefit from his comprehensive knowledge of Traditions and other related disciplines.

*Among his students were Abu Abdul-Rahman an-Nisa'i, Abu Zakariya al-Azadi author of (*The History of Mosul*), Aby Hatam Habban, al-Tabarani, Muhammad an-Nisaburi and many others.*

Among his personal attributes that were well-known among scholars of his



صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العربي

فارس النهضة عبد الرحمن الكواكبي

دراسة د. ماجدة حمود

ترجمة العربي في كتاب شدرات الذهب لابن العماد الحنبلي

محمود الأرناؤوط

قمت بتحقيق كتاب "شدرات الذهب في أخبار من ذهب"، لابن العماد الحنبلي، بين 1983-1995، استوقفتني ترجم كثيرة لعدد كبير من أعيان الزمان، ممن سرجم لهم ابن العماد في كتابه باتفاق يسجل له ويحمد عليه على مر الأيام، وهو الحنبلي الذي يفترض به التشدد في موقفه من أهل التصوف. وكانت ترجمة (ابن العربي) في الطليعة من تلك الترجمات، فقد جاءت في الكتاب كأحسن مثال على حياد ابن العماد وإنصافه لجميع من ترجم له في تلك المعلمة الكبيرة. وذلك ما عبرت عنه في حينها في الفقرة الأخيرة من الصفحة (92) من مقدمتي للكتاب. وحين عزمت على إصدار عدد خاص عن (الإمام ابن العربي) رأيت من المفيد تقديم ترجمته هذه للقراء، لتكون خير دليل على حياد ابن العماد، وعلى حرصه على روایة من يسترجم له بعينيه، لا بعين واحدة كما يفعل كثير من الناس في أيامنا، فيرون في خصومهم الهنات والأخطاء، ويغضون الطرف عما كان في سيرهم من الفضائل والحسنات. وإليك الترجمة كما كتبها كاتبها مع التعليق عليها.

(وفيها توفي سنة 638هـ) أبو بكر محبي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي^(١)، العارف الكبير، ابن عربي، ويقال: ابن العربي.

باحث من سوريا.

(١) انظر ترجمته ومصادرها في: "سير أعلام النبلاء"، (23/48-49)، و"تاريخ الإسلام"، (352/64-359)، و"الأعلام بونيات الأعلام"، ص (265)، و"طبقات الأولياء" لابن الملقن ص (469470)، و"الأعلام" (28/6)، و"معجم المؤلفين"، (3/533-534)، من طبعة موسعة الرسالة.

قال الشعراوي في كتاب "تسب الخرقه": كان مجموع الفضائل، مطبوع الكرم والشمائل، قد فضّل له فضله ختام كل فن، وبكله وبلغه رياض ما شردا من العلوم وعن، ونظمه عقود العقول وفضوص الفصول، وحسبك بقول زرّوقي وغيره من الفحول، ذاكرين بعض فضله: هو أعرف بكل فن من أهله، وإذا أطلق الشيخ الأكبر في عرف القوم فهو المراد.

ولد بمُرسِيَة، سنة ستين وخمسمائة، ونشأ بها، وانتقل إلى إشبيلية سنة ثمان وسبعين، ثم ارتحل وطافَ الْبَلَادَانَ، فطَرَقَ بِلَادَ الشَّامِ وَالرُّومِ وَالْمُشْرُقِ، وَدَخَلَ بَغْدَادَ وَحَدَّثَ بَهَا بِشَيْءٍ مِّنْ مَصَنَفَاتِهِ، وَأَخَذَ عَنْهُ بَعْضَ الْحَفَاظَ، كَذَا ذَكَرَهُ ابْنُ النَّجَارِ فِي "الذِيلِ".

وقال الشيخ عبد الرؤوف المتأowi في "طبقات الأولياء": له: وقال الحافظ ابن حجر في "isan الميزان":⁽¹⁾ وهو من كان يحط عليه ويسيء الاعتقاد فيه: - كان عارفاً⁽²⁾ بالآثار والسنن، قوي المشاركة في العلوم. أخذ الحديث عن جمِيعِ، وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب، ثم تزهَّد وساح، ودخل الحرمين والشام، وله في كل بلد دخلها مائة. انتهى.

وقال بعضهم: بُرِزَ مُنفِرداً مُؤثراً للتخلُّي والانعزال عن الناس ما أمكنه، حتى إنَّه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد، ثم آثر التأليف، فبرَزَتْ عنه مؤلفات لا نهاية لها، تدلُّ على سُنَّة باعه، وتبحُّره في العلوم الظاهرة والباطنة، وأنَّه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستبطاط، وتأسيس القواعد والمقاصد التي لا يدرِّيها ولا يحيط بها إلا من طالعها بحقها. غير أنه وقع له في بعض تصاعيف تلك الكتب كلمات كثيرة أشَكَّلتْ ظواهرها، وكانت سبباً لإعراض كثيرين لم يحسنوا الظنُّ به، ولم يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة المحققين، والعلماء العاملين، والأئمة الوارثين: إنَّ ما أوْهَمَهُنَّهُ تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متاخرُوا أهل الطريق غيره عليها، حتى لا يُدَعُّوها الكذابون، فاصطلحوا على الكنية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مبالين بذلك، لأنَّه لا يمكن التعبير عنها بغيرها.

قال المتأowi: وقد تفرق الناس في شأنه شيئاً، وسلكوا في أمره طرائق قدَّا⁽³⁾ فذهب طائفة إلى أنه زنديق لا صديق. وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء، ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه.

أقول: منهم الشيخ جلال الدين السيوطي، قال في مصنفه "تبيه الغبي بتبنيه ابن عربي": والقول الفيصل في ابن العربي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه، فقد نقل عنه هو أنه قال: نحن قوم يحرِّم النظر في كتبنا.

قال السيوطي: وذلك لأن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلاحوا عليها، وأرادوا بها في معاني

⁽¹⁾ انظر: "isan الميزان" (3/15-31/5).

⁽²⁾ في "isan الميزان": "عالى".

⁽³⁾ أي سلكوا في أمره طرائق مقطوعة: "isan العرب" (فدد).

غير المعاني المتعارفة منها، فمن حمل ألفاظهم على معانٍها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفر. نصٌّ على ذلك الغزالي في بعضه كتابه، وقال: إنه شبيه بالمتشبه من القرآن والسنّة، من حمله على ظاهره كفر.

قال السيوطي أيضًا في الكتاب المذكور: وقد سأله بعض أكابر العلماء بعض الصوفية في عصره: ما حملكم على أن اصطاحتكم على هذه الألفاظ التي يستثنى ظاهرها؟ فقال: غيره على طريقتنا هذا أن يدعية من لا يحسن، ويدخل فيه من ليس من أهله. إلى أن قال: وليس من طريق القوم إقراء المربيين كتب التصوف؛ ولا يؤخذ هذا العلم من الكتاب، وما أحسن قول أحد العلماء لرجل قد سأله أن يقرأ عليه “تانية ابن الفارض”， فقال له: دع عنك هذا، من جاع جوع القوم، وسهر سهرهم، رأى ما رأوا، ثم قال في آخر هذا التصنيف: إن الشيخ برهان الدين البغاعي قال في ‘معجمه’: حكم لي الشيخ تقى الدين أبو بكر بن أبي الوفاء المقتصي الشافعى، قال سرهو أمثل الصوفية في زماننا— قال: كان بعض الأصدقاء يشير على بقراءة كتاب ابن عربي، وبعض يمنع من ذلك، فاستشرت الشيخ يوسف الإمام الصندي في ذلك، فقال: اعلم يا ولدي سرفتك الله— أن هذا العلم المنسوب إلى ابن عربي ليس بمختار له، وإنما هو كان ماهراً فيه. وقد ادعى أهله أنه لا يمكن معرفته إلا بالكشف، فإذا فهم المرؤيد مراماه فلا فائدة في تفسيره، لأنه إن كان المقرّر والمقرر له مطلعين على ذلك، فالتفريج تحصيل الحاصل. وإن كان المطلع أحدهما، فتقريره لا ينفع الآخر، والإله فيما يخبط خبطًا شواء. فسبيل العارف عدم البحث عن هذا العلم، وعليه السلوك فيما يوصل إلى الكشوف عن الحقائق، ومني كشف له عن شيء علمه. ثم قال: استشرت الشيخ زين الدين الخافي، بعد أن ذكرت له كلام الشيخ يوسف، فقال: كلام الشيخ يوسف حسن، وأزيدك أن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب؛ اضمحلت ذاته، وذهبت صفاتاته، وتخلص من السوى. فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شيء، ويرى الله عند كل شيء، فيغيب باشه عن كل شيء ولا شيء سواه، فيظن أن الله عين كل شيء، وهذه أول المقامات، فإذا ترقى عن هذا المقام وأشرف على مقام أعلى منه، وعوضده التأييد الإلهي، رأى أن الأشياء كلها فيها فيض وجوده تعالى لا عين وجوده، فالناطق حينئذ بما ظنه في أول مقام، إما محروم ساقط، وإما نائم نائب، وربك يفعل ما يشاء. انتهى.

ولقد بالغ ابن المقرئ في “روضته” حكم بـكفر من شك في كفر طائفة ابن عربي، فحكم على طائفته بذلك دونه، يشير إلى أنه قصد التغیر عن كتابه، وإن من لم يفهم كلامه ربما وقع في الكفر باعتقاده خلاف المراد، إذ للقوم اصطلاحات أرادوا بها معانٍ غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانٍها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ربما كفر كما قاله الغزالى.

وقال المناوي: وعوّل جمع على الوقف والتسليم، فائلين: الاعتقاد صبغة، والانتقاد حرمان، وإيمان هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي، فإنه استنقى فكتب: «ذلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكن مَا كسبت» [البقرة: 134]، وتبعد على ذلك كثيرون، سالكين سبيل السلام. وقد حکي العارف زرُوق عن شيخه النووي، أنه سئل عنه فقال: اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية، والتسليم واجب، ومن لم

ينق ما ذاق القوم ويجادلهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم. انتهى.

وأقول: ومن صرّح بذلك من المتأخرین الشیخ أحمد المقری المغربی، قال في كتابه *تzerh al-rayas*، والذی عند کثیر من الأکیار فی أهل هذه الطریقة التسلیم، فیھی السلامة. وهي أحوط من إرسال العنان وقول يعود على صاحبه بالملامة. وما وقع لابن حجر، وأبی حیان فی *تفسیره*، من إطلاق اللسان فی هذا الصندیق وأنظاره، فذلك من غلّن الشیطان. والذی أعتقده ولا يصح غیره، أنه الإمام ابن عربی ولی صالح، وعالم ناصح، وإنما فوق إلیه سهام الملامة من لم يفهم کلامه، على أن دسّت فی كتبه مقالات فنرة بجل عنها. وقد تعرّض من المتأخرین ولکی الله الربّانی سیدی عبد الوهاب الشعراوی -نفعنا الله به- لتفسیر کلام الشیخ على وجه يلقي، وذكر من البراهین على ولایته ما يتّلّج صدور أهل التحقیق، فليطالع ذلك من أراده، والله ولی التوفیق. انتهى کلام المقری.

وقال المتأولی: وفريق قصد بالإنکار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه، لكونه وجد قرينه وعصریه يعتقد وينتصر له، فحملته حمیة الجاهلیة على معاکسته، فبالغ في خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه. وقد شوهد عود الخذلان والخمول على هذا الفريق وعدم الانتفاع بعلوّهم وتصانیفهم على حسنها. قال: ومن كان يعتقد سلطان العلماء ابن عبد السلام، فإنه سئل عنه أولاً، فقال: شیخ سوء کذاب لا يحرّم فرجاً، ثم وصفه بعد ذلك بالولاية؛ بل بالقطبانية، وتكرر ذلك منه.

وحكى عن الیافعی أنّه كان يطعن فيه ويقول: هو زنديق، فقال له بعض أصحابه يوماً: أريد أن ترى نصیب القطب، فقيل: هو هذا، فقيل له: فأنت تطعن فیه، فقال: أصول ظاهر الشرع، ووصفة في إرشاده بالمعرفة والتحقیق، فقال: اجتمع الشیخان الإمامان العارفان المحققان الربّانیان السُّهْرُورَدِی، وابن عربی، فاطرق كل منهما ساعة، ثم افترقا من غير کلام، فقيل لابن عربی: ما تقول في السُّهْرُورَدِی؟ فقال: مملوء ستة من فرقه إلى قدمه، وقيل للسُّهْرُورَدِی، ما تقول فيه؟ قال: بحر الحقائق.

ثم قال المتأولی: وأقوی ما احتج به المنکرون، أنه لا يؤوی إلا کلام المعصوم، ويردء قول السنووی في *بستان العارفين*^(۱) بعد نقله عن أبي الحیر التیناتی واقعة ظاهرة الإنکار: قد يتوهم من يتشبه بالفقهاء ولا فقه عنده، أن ينکر هذا. وهذا جهالة وغباء، ومن يتوهم ذلك فهو جسارة منه على إرسال الظنون في أولياء الرحمن. فليحذر العاقل من التعرض لشيء من ذلك، بل حفّه إذا لم يفهم حکمهم المستقاده، ولطائفهم المستجاده، أن ينفهمها من يعرفها. وربما رأیت من هذا النوع مما يتوهم فيه من لا تتحقق عنده أنه مخالف، ليس مخالف، بل يجب تأویل أفعال أولياء الله [تعالی]. إلى هنا کلامه.

إذا وجب تأویل أفعالهم وجب تأویل أقوالهم، إذ لا فرق. وكان المأخذ صاحب القاموس عظيم

(۱) ص (۱۸۱) من طبعة الشیخ محمد المحکار، وقد نقل المؤلف عنه بصرف.

الاعتقاد في ابن عربي، ويحمل كلامه على المحامل الحسنة، وطرّز شرحه لـ "البخاري" بكثير من كلامه، انتهى.

ومما يشهد بذلك؛ ما أجاب به على سؤال رفع إليه، لفظه: ما تقول العلماء شدّ الله بهم أزر الدين ولم يهم شعث المسلمين - في الشیخ محی الدین بن العربی، وفي کتبه المنسوبة إليه، كـ "الفتورات" و"القصوص" وغيرهما، هل تحل قرائتها وإقراؤها للناس أم لا؟ أفتونا مأجورين. فاجاب رحمة الله رحمة واسعة - اللهم أنطقنا بما في رضاك، الذي أقوله في حال المسؤول عنه، وأعتقده وألين الله سبحانه وتعالى به، أنه كان شیخ الطريقة حالاً وعلماء، وإمام الحقيقة حذاً ورسماً، ومحی رسول الله المعارف فعلاً وأسماً. إذا تغلل فكر المرء في طرف من بحره غرفت فيه خواطره في عباب لا تدركه الدلاء، وسحاب تتقاصر عنه الأنواء. وأما دعوانه فإنها تخرق السبع الطياب، وتفرق برకاته فتملاً الآفاق، وإنني أصفه، وهو يقيناً فوق ما وصفته، وغالب ظني أنني ما أصفته:

وَمَا عَلِيَ إِذَا مَا قُلْتَ مُعْنَدِي
وَالله تَاهَ بِإِلَهِ الْعَظِيمِ وَمَنْ
إِنَّ الَّذِي قُلْتَ بَعْضُ مِنْ مَنَاقِبِهِ
دَعَ الْجَهَولَ بَطْنَ الْجَهَلِ عَذَانِا
أَقَامَةَ حَجَّةَ اللهِ بِرَهَانِا
مَا زِنْتُ إِلَّا لَعْنِي زِنْتُ نَفْسَانِا
وَأَمَا كَتِبَهُ فَإِنَّهَا الْبَحَارُ الزَّوْلُرُ، جَوَاهِرُهَا لَا يُعْرَفُ لَهَا أَوْلَى مِنْ آخِرَ، مَا وَضَعَ الْوَاضِعُونَ
مِثْلَهَا، وَإِنَّمَا خَصَّ اللَّهُ بِعِرْفَتِهِ أَهْلَهَا، فَمِنْ خَواصِ كَتِبَهِ أَنَّهُ مِنْ لَازِمِ مَطَالِعِهِ وَالنَّظَرِ فِيهَا انْحِلَافٌ
فِيهِ لِحْيَتِ الْمُشَكَّلَاتِ وَفِيهِ الْمُعَضِّلَاتِ، وَهَذَا مَا وَصَلَتْ إِلَيْهِ طَافِيَ فِي مَدْحَهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ.

وذلك أجاب ابن كمال باشا⁽¹⁾ بما صورته: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لمن جعل من عباده العلماء المصليين، ورنة الأنبياء والمرسلين، والصلة والسلام على محمد المبعوث لصلاح الضالّين والمضلّلين، والله وأصحابه المجيئين لإجراء الشرع المبين.

وبعد: أيها الناس! اعلموا أن الشیخ الأعظم، المقنتی الأکرم، قطب العارفين، وإمام الموحدین، محمد بن علي بن العربي الطائی الأندلسي، مجتهد كامل، ومرشد فاضل، له مناقب عجيبة، وخوارق غریبیة، وتلامذة كثیرة، مقبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنکره فقد أخطأ، وإن أصرَّ في إنكاره فقد ضلَّ، يجب على السلطان تأییده، وعن هذا الاعتقاد تحويله، إذ السلطان مأمور بالأمر بالمعروف والنهی عن المنکر. وله مصنفات كثیرة، منها: "قصوص حکیمة" و"فتورات مکیة". وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى، وموافق للأمر الإلهي والشرع النبوی، وبعضها خفي عن إِنْزَالِهِ أهل الظاهر دون أهل الكشف والباطن، فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السکوت في هذا المقام، لقوله تعالى: «وَلَا تَقْرُفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولِئِكَ كَانُوا عَنْهُ مَسْتَوِا» [١]

⁽¹⁾ أعلمه نقل هذا الكلام عن كتابه "طبقات المجتهدین" وهو مخطوط لم يطبع بعد كما ذكر الزركلي في ترجمته من كتابه "الاعلام"، (133//).

الإسراء: 36، والله الهادي إلى سبيل الصواب، وإليه المرجع والمأب. انتهى.
وكلاً الجوابين مكتوب في ضريح المترجم فوق رأسه، والله أعلم.

ثم قال المتناوي: وأخیر الشعراوی عن بعض إخوانه أنه شاهد رجلاً أتى ليحرق تابوته
فُخسِّفَ به وغاب بالأرض. فاحسَّ أهله، فخرروا فوجدوا رأسه، فكلما حفروا نزل في الأرض،
فعجزوا وأهالوا عليه التراب. قال⁽¹⁾: ومن تأمل سيرة ابن عربي وأخلقه الحسنة وانسلخه من
حظوظ نفسه وترك العصبية، حمله ذلك على محبه واعتقاده. وما وقع له أن رجلاً من دمشق
فرض على نفسه أن يلعن كل يوم عشر مرات، فمات. وحضر ابن عربي جنازته ثم رجع مجلس
بيته وتوجه للقبة، فلما جاء وقت الغداء أحضر إليه قلم يأكل، ولم يزل على حاله إلى بعد العشاء،
فاللقيت مسروراً وطلب العشاء وأكل. فقيل له في ذلك، فقال: التزمت مع الله أني لا أكل ولا أشرب
حتى يغفر لهذا الذي كان يلعني، وذكرت له سبعين ألف لا إله إلا الله، فغفر له.

وقد أذى الشيخ كثيراً في حياته وبعد مماته بما لم يقع نظيره لغيره، وقد أخیر هو عن نفسه
بنك، وذلك من غرر كراماته، فقد قال في "الفتورات": كنت ناثماً في مقام إبراهيم، وإذا بقائل من
الأرواح لرأواه الملا الأعلى - يقول لي عن الله: ادخل مقام إبراهيم، إنه كان أوّهاً حليماً⁽²⁾،
فعلمت أنه لابد أن يبتليني بكلام في عرضي من قوم، فأعاملهم بالحلم. قال: ويكون أذى كثيراً، فإنه
 جاء بطريق بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأؤاه، وهو من يكثر منه الناؤه لما يشاهد من جلال الله.
انتهى.

وقال الصقلي بن أبي منصور: جمع ابن عربي بين العلوم الكسيبية والعلوم الوهبية، وكان غالب
عليه التوحيد علمًا وخلقًا وخلفًا، لا يكتنث بالوجود مقللاً كان أو معرضًا.
وقال تلميذه الصدر القونوي الرومي⁽³⁾: كان شيخنا ابن عربي متمنكاً من الاجتماع بروح من
شاء من الأنبياء والأولياء الماضين، على ثلاثة أحياء، إن شاء الله، استنزل روحانيته في هذا العالم،
وادركه متجسدًا في صورة مثالية شبيهة بتصوراته الحسية العصرية، التي كانت له في حياته الائتمان.
وإن شاء الله، أحضره في نومه، وإن شاء انسدل عن هيكله واجتمع به⁽⁴⁾. وهو أكثر القوم كلاماً في
الطريق، فمن ذلك. ما قال: ما ظهر على العبد إلا ما استقر في باطنها، فما أثر فيه سواه. فمن فهم
هذه الحكمة وجعلها مشهودة أراح نفسه من التعلق بغيره، وعلم أنه لا يتوتى عليه بخير ولا شرٌ إلا
منه، وأقام العذر لكل موجود. وقال: إذا ترادفت عليك الغفلات وكثرة النوم، فلا تسخط ولا تلتفت

(1) القائل المتناوي.

(2) وذلك حكاكة لتقوله تعالى: (إن إبراهيم لأولئك حليماً) [التوبة: 114].

(3) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي الشفري الرومي، صدر الدين، صوفي من كبار تلامذة الشيخ محيي الدين بن العربي، تزوج ابن عربي أمّة ورباداً، له مصنفات في الصرف. مات سنة ستمائة وثلاثة وسبعين. انظر: "طبقات الشافعية الكبرى" (45/8)، و"الأعلام" (30/6).

(4) علق فضيلة والدي وأستاذي المحَمَّدُ الشَّيْخُ عبدُ القَادِرِ الأَرْنَاؤُوطَ بِغْرَلَهُ: "كُلُّ هَذَا مِنِ الْمَالَاتِ الَّتِي لَا تَجْمُوزُ".

لذلك، فإن من نظر الأسباب، مع الحق أشرك. كن مع الله بما يريد لا مع نفسك بما تريده، لكن لا بد من الاستفخار.

وقال : عَلَمَةُ الرَّاسِخِ أَن يَزْدَادَ تَمْكِنًا عِنْ سَلْبِهِ، لَأَنَّهُ مَعَ الْحَقِّ بِمَا أَحَبَّ، فَمَنْ وَجَدَ اللَّذَّةَ فِي حَالِ الْمَعْرِفَةِ دُونَ السَّلْبِ فَهُوَ مَعَ نَفْسِهِ غَيْرَهُ وَحْضُورًا.

وقال : مَنْ صَدِقَ فِي شَيْءٍ وَتَلْقَى هُمَّتِهِ بِحَصْولِهِ، كَانَ لَهُ عَاجِلًا أَوْ آجِلًا، فَإِنْ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ. وَمَنْ مَاتَ قَبْلَ الْفَتْحِ رُبِّعَ إِلَى مَحْلِ هُمَّتِهِ.

وقال : الْعَارِفُ يَعْرِفُ بِبَصِيرَتِهِ مَا يَعْرِفُ غَيْرُهُ بِبَصِيرَتِهِ، وَيَعْرِفُ بِبَصِيرَتِهِ مَا لَا يَدْرِكُهُ أَحَدٌ إِلَّا نَادِرًا. وَمَعَ ذَلِكَ فَلَا يَأْمُنُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ نَفْسِهِ، فَكَيْفَ يَأْمُنُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ مَقْدُورِ رَبِّهِ، وَهَذَا مَا قطَعَ الظَّهُورَ (سَنَسْتَرْجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ)، [الأعراف: 182].

وقال : لَا يَنْقُصُ الْعَارِفُ قَوْلَهُ لِتَلَمِيذهِ؛ خَذْ هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي لَا تَجِدُهُ عَنْ غَيْرِيِّيِّيِّ، وَنَحْوُهُ مَا فِيهِ تَزْكِيَّةُ نَفْسِهِ، لَأَنَّ قَصْدَهُ حَتَّى الْمُتَنَلِّمُ عَلَى الْقُبُولِ.

وقال : كَلَامُ الْعَارِفِ عَلَى صُورَةِ السَّائِمِ بِحَسْبِ قَوْةِ اسْتِعْدَادِهِ وَضَعْفِهِ، وَشَبَهُهُ الْقَانِمَةِ بِبَاطِنِهِ.

وقال : كُلُّ مَنْ تَقَلَّ عَلَيْكَ الْجَوابُ عَنْ كَلَامِهِ، فَلَا تَجِبُهُ، فَإِنْ وَعَاهُ مَلَآنَ لَا يَسِعُ الْجَوابَ.

وقال : مَنْ صَحَّ لَهُ قَدْمُ فِي التَّوْحِيدِ، انتَفَتْ عَنْهُ الدَّاعِوَيْنِ مِنْ نَحْوِ رِيَاءِ وَإِعْجَابِ، فَإِنَّهُ يَجِدُ جَمِيعَ الصَّفَاتِ الْمُحْمُودَةِ لَهُ لَا لَهُ، وَالْعَبْدُ لَا يَعْجِبُ بِعَمَلِ غَيْرِهِ وَلَا بِمَتَاعِ غَيْرِهِ.

وقال : مَنْ مَلَكتْهُ نَفْسُهُ عَذْبُ بَنَارِ التَّتْبِيرِ، وَمَنْ مَلَكَهُ اللَّهُ عَذْبُ بَنَارِ الْإِخْتِبَارِ، وَمَنْ عَزِّزَ عَنْهُ الْعَزْجَ أَذْقَهَ اللَّهُ حَلَوَةَ الْإِيمَانِ، وَلَمْ يَبْقَ عَنْهُ حَجَابٌ.

وقال : مَنْ أَدْرَكَ مِنْ نَفْسِهِ التَّغْيِيرَ وَالتَّبْدِيلَ فِي كُلِّ نَفْسٍ، فَهُوَ الْعَالَمُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)، [الرَّحْمَن: 29].

وقال : مَنْ طَلَبَ دَلِيلًا عَلَى وَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى، كَانَ الْحَمَارُ أَعْرَفُ بِاَنَّهُ مِنْهُ.

وقال : الْجَاهِلُ لَا يَرِي جَهَلَهُ لَأَنَّهُ فِي ظَلْمَتِهِ. وَالْعَالَمُ لَا يَرِي عِلْمَهُ لَأَنَّهُ فِي ضَيَاءِ نُورِهِ، وَلَا يَجْرِي شَيْءٌ إِلَّا بِغَيْرِهِ، فَالْمَرْأَةُ تُخْبِرُكَ بِعَيُوبِ صُورَتِكَ وَتُنَصِّدُهَا مَعَ جِهَالِكَ بِمَا أَخْبَرَتْ بِهِ، وَالْعَالَمُ يُخْبِرُكَ بِعَيُوبِ نَفْسِكَ مَعَ عِلْمِكَ بِمَا أَخْبَرَكَ بِهِ وَتَكْذِبُهُ، فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالِ.

وقال : حَسْنُ الْأَدِبِ فِي الظَّاهِرِ آيَةٌ حَسَنَةٌ فِي الْبَاطِنِ، فَإِيَّاكَ وَسُوءُ الظَّنِّ وَالسَّلَامُ.

وقال : مَعْنَى الْفَتْحِ عِنْدَهُمْ كَشْفُ حَجَابِ النُّفُسِ، أَوِ الْقَلْبِ، أَوِ الرُّوحِ، أَوِ السُّرِّ لِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ.

وقال : وَرَبِّمَا فِيهِ أَحَدُهُمْ مِنْ الْفَظْطَنِ ضَدَّ مَا قَصَدَهُ الْمُتَكَلِّمُ. سَمِعَ بَعْضُ عَلَمَاءِ بَغْدَادَ رَجُلًا مِنْ شَرِبَةِ الْخَمْرِ يَنْشِدُ :

إِذَا عِشْرُونَ مِنْ شَعْبَانَ وَكُنْ

فَوَاصِلْ شُرْبَنَةَ لَسِلَكَ بِالثَّهَارِ

فَإِنْ الْوَقْتَ ضَاقَ عَلَى الصَّفَارِ

وَلَا تَشْرِبْ بِأَذْدَاجٍ صَفَارِ

فَهَمَّ عَلَى وَجْهِهِ فِي الْبَرِّيَّةِ، حَتَّى مَاتَ.

وقال: كثيراً ما نهَبَ في قلوب العارفين نفحات الهيبة، فإن نطقوها بها جهَلُهم كُلُّ العارفين، وردها عليهم أصحاب الأئمة من أهل الظاهر. وغاب عن هؤلاء أنه تعالى كما أعطى أولياء الكرامات، التي هي فرع المعجزات، فلا يُدْعَ أن تتطوَّر ألسنتهم بعبارات يُغَزِّ العلماء عن فهمها.

وقال: من لم يقم بقلبه تصديق ما يسمعه من كلام القوم، فلا يجالسهم، فإن مجالستهم بغير تصديق سُمُّ قاتل.

وقال شدة القرب حجاب، كما أن غاية البعد حجاب، وإن كان الحقُّ أقربُ إلينا من حبل الوريد، فلَمَّا أَبْلَغُوا أَلْفَ حِجَابٍ.

وقال: لا تدخل الشبهة في المعارف والأسرار الرئانية، وإنما محلُّها العلوم النظرية.

وقال: نهاية العارفين منقوله غير معقوله، فما تَمَّ عندهم إِلَّا بداية وتنقضى أعمارهم، وهو مع الله على أول قدم.

وقال: كل من آمن بدليل فلا وثيق بليمانه، لأنه نظريٌّ فهو معرضٌ للقادح، بخلاف الإيمان الضروري الذي يوجد في القلب ولا يمكن دفعه. وكل علم حصل عن نظرٍ وفَكٍّ لا يسلم من دخول الشبهة عليه ولا الحيرة فيه.

وقال: شرط الكامل، الإحسان إلى أعدائه وهم لا يشعرون، تخلقاً بأخلاق الله، فإنه دائم الإحسان إلى من سَمَّاهُمْ أعداءه، مع جهل الأعداء به.

وقال: شرط الشيخ أن يكون عنده جميع ما يحتاجه المريد في التربية لا ظهور كرامة، ولا كشف باطن المريد.

وقال: الشفقة على الخلق أحقُ بالرِّعاية من الغيرة في الله، لأن الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية، لأنها من الغيرية، ولا غیرية هناك (وَإِنْ جَنَحُوا إِلَيْنَا فَاجْنَحُنَا لَهُمْ)، [الأفال: 61]، (وجزء ستة ستة مثلها) [الشورى: 40]، فجعل القصاص ستة، أي إن ذلك الفعل سيءٌ مع كونه مشروعاً، وكل ذلك تعظيمياً لهذه النشأة التي تولى الحق خلقها بيده، واستخلفها في الأرض، وحرم على عباده السعي في إثلافها بغير إذنه.

وقال: الصَّوْفِيُّ، من أسقط اليماءات الثلاث، فلا يقول: لي، ولا عندي، ولا متعافي، أي لا يضيف لنفسه شيئاً.

وقال: الدُّعَاءُ مُنْخَعِلٌ لِلْعِبَادَةِ⁽¹⁾ وبالمعنى تكون القوة للأعضاء، فإذا تنوَّرَ به عبادة العابدين.

⁽¹⁾ رواه الترمذى رقم (3368) في الدعوات. باب ما جاء في فضل الدعاء من حديث أنس بن مالك رضى الله عنه، وفي سنده عبد الله بن حبيبة وهو ضعيف. ويغنى عنه حديث "الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ" من حديث النعمان بن بشير رضى الله عنه.

وقال: تحفظ من لذات الأحوال، فإنها سوم قائلة، وحجب مانعة.

وقال: لا يغرنك إمهاله^(١)، فإن بطشه شديد، والشقى من انتظ بنفسه.

ولا يغرنك من خالق فجوزي بحسان المعرفة، ووقف في أحسن المواقف، وتجلت له المشاهد، هذا كله مكر به واستدرج من حيث لا يعلم، قل له إذا احتج عليك بنفسه:

سوقَ تَرَى إِذَا انجلى الْفَبَارُ أَفْرَسَ تَخْتِكَ أَمْ حَمَارُ

وقال: لا يصح لعبد مقام المعرفة باشه وهو يجعل حكماً من شرائع الأنبياء، فمن ادعى المعرفة واستشكل حكماً واحداً في الشريعة الحمدية أو غيرها فهو كاذب.

وقال: أجمعـت الطائفة على أن العالم باشه عين الجهل به تعالى.

وقال: إذا ذكر الله الذاكـر ولم يخشع قلبه، ولا خضم عند ذكره إيهـا، لم يحترم الجنـاب الإلهـي، ولم يأت بما يليـق به من التـعـظـيم، وأول ما تـعـقـته جوارـحـه وجـمـيع أـجزـاءـهـ بـذـنهـ.

وقال: الأسمـاء الإلهـيـة كلـهاـ التيـ عـلـيـهاـ يـتـوـقـفـ وجودـ العـالـمـ أـربـعـةـ لاـ غـيرـ:ـ الـحـيـ،ـ الـقـادـرـ،ـ الـمـرـيدـ،ـ الـعـالـمـ.ـ وبـهـذـهـ الأـسـمـاءـ ثـبـتـ كـوـنـهـ إـلـهـاـ.

وقال: أخبرـنيـ منـ أـنـقـ بـهـ،ـ قـالـ:ـ دـخـلـتـ عـلـىـ رـجـلـ فـقـيـهـ،ـ عـالـمـ مـتـكـلـمـ،ـ فـوـجـدـهـ بـمـجـلسـ فـيـ الـخـمـرـ وـهـوـ يـشـرـبـ.ـ فـقـرـغـ النـبـيـ،ـ قـيـلـ لـهـ:ـ اـنـذـ إـلـىـ فـلـانـ يـأـتـ بـنـبـيـهـ،ـ قـالـ:ـ لـاـ،ـ فـانـيـ مـاـ أـصـرـرـتـ عـلـىـ مـعـصـيـةـ قـطـ،ـ وـلـيـ بـيـنـ الـكـاسـيـنـ تـوـبـةـ وـلـاـ أـنـتـرـهـ،ـ فـإـذـ حـصـلـ بـيـديـ أـنـظـرـ هـلـ يـوـقـنـيـ رـبـيـ فـأـرـكـهـ أـوـ بـخـالـلـ فـأـسـرـهـ،ـ ثـمـ قـالـ -أـعـنـ اـبـنـ عـرـبـيـ-:ـ فـهـيـكـذـاـ الـعـلـمـاءـ.ـ اـنـهـيـ كـلـ الـمـنـارـيـ مـلـحـصـاـ^(٢).

وأقول: ومن كلامـهـ أـيـضاـ:

ما نـالـ مـنـ جـعـلـ الشـرـيـعـةـ جـاتـيـاـ

وـمـنـ شـعـرـهـ الرـاقـقـ قـوـلـهـ:

حـقـيقـتـيـ هـنـتـ بـهـاـ	وـلـوـ رـأـهـ الـفـدـاـ
فـعـذـنـذـ مـاـ أـبـصـرـتـهـاـ	فـبـيـتـ مـنـ حـوـرـأـ بـهـاـ
يـاـ حـذـرـيـ مـنـ حـذـرـيـ	يـاـ حـذـرـيـ مـنـ حـذـرـيـ

عنـهـ،ـ روـاهـ التـرمـذـيـ رقمـ (3369)،ـ فـيـ الدـعـورـاتـ:ـ بـابـ رـقـمـ (2)ـ وـابـنـ مـاجـهـ رقمـ (3828)ـ فـيـ الدـعـاءـ:ـ بـابـ فـضـلـ

(1)ـ يـعـنـ اللـهـ تـعـالـيـ.

(2)ـ عـلـىـ فـضـيـبـةـ وـالـدـيـ وـأـسـتـادـيـ الـمـحـدـثـ الشـيـعـ عبدـ الـقـادـرـ الـأـرـنـاؤـوطـ بـقـوـلـهـ:ـ "ـوـفـيـ كـلـامـهـ كـلـهـ مـبـالـغـاتـ لـاـ يـقـرـرـهـاـ إـلـلـامـ".ـ

وأله ما هيئته
يأخذنها من ظنيه
إذا رأيت أو عطفت
كأنما أنا فسها
كانها شمس الضحى
إن سرت فررت أربها
او سرت غرت بها
يا قمر تحيت نجوى
عسى لكي أبصريم
وكان يقول: أعرف الاسم الأعظم، وأعرف الكيماء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان مجتهداً مطلقاً بلا ريب.

قال في رأيته:
لقد حرم الرحمن تقليد مالك
وقال أيضاً في نونيته:
لستُ من يقول قال ابن حزم

وأحمد والنعمان والكلْ فاعذروا

لا ولا أخْدُ ولا النعمان

وهذا قول صريح بالاجناد المطلق، كيف لا وقد قال: غرضت أحاديثه صلى الله عليه وسلم جميعها عليه، فكان يقول عن أحاديث: صحت من جهة الصناعة قلتها، وعن أحاديث ضفت من جهة قلتها، وإذا لم يكن مجتهداً فليس الله مجده.

إن لم ترْ فهذه آثاره

هذا وما نقم عليه أحد فيما أعلم بغير ما فيه من كلامه من الحلول أو الاتحاد. وما تفرّع عليهما من كفر أو إلحاد، وساحتنه النزهة منهما، وشأوه أبعد شأواً عنهما، وكلامه يشهد بهذا.

خلي افتراك فذاك خلي لا ذا

فقال في "فتحاته المكية"، التي هي فرة عين السادة الصوفية، في الباب الثاني والتسعين ومانتبين: من أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محل لها، كذلك

(١) العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه.

وقال أيضاً فيها في السباب الثامن والسبعين، كما نقله عنه الشعراي في كتابه "البراقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر": إن الله تعالى لم ^(٢) يوجد العالم لافتقاره إليه؛ وإنما الأسباب في حال عدمها الإمكانى لها طلب وجودها من هي مفتقرة إليه بالذات، وهو الله تعالى، لا تعرف غيره، فلما طلب بغيرها الذاتى من الله تعالى أن يوجدتها، قبل الحق سُولَّها، لا من حاجة قامت به إليها، لأنها كانت مشهودة له تعالى في حال عدمها النبي كما هي مشهودة له في حال وجودها سواء، فهو يدركها سبحانه - على ما هي عليه في حقائقها حال وجودها وعدمها، وبإرراك واحد، فلهذا لم يكن إيجاده للأشياء عن فقر، بخلاف العبد. فإن الحق تعالى لو أعطاه جزءاً "كن" ولراد بإيجاد شيء لا يوجد إلا عن فقر إليه وحاجة، فما طلب العبد إلا ما ليس عنده، فقد افترق إيجاد العبد عن إيجاد الحق تعالى، قال: وهذه مسألة لو ذهبت عينك جراءً لتحصيلها لكان قليلاً في حفها، فإنها مزلة قاتم، زل فيها كثير من أهل الله تعالى، والتتحققوا فيها بنى ذمهم الله تعالى في قوله: (لَذِكْرَ سَعْيِ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَتَحْنَ أَغْنِيَاءُ) [آل عمران: ١٨١]، انتهى. فإن قلت: قد نقل بعضهم عن الشيخ أنه كان ينشد:

الكلُّ مفتقرٌ مَا الكلُّ مستغنٍي

فالجواب: إن هذا ومثله من المنسوس في كتاب "الفصوص" وغيره، فإن هذا يكتبه الناقل عنه خلاف ذلك. انتهى كلام الشعراي.

توفي سرمه الله ورضي عنه - في الثاني والعشرين من ربيع الآخر بدمشق، في دار القاضي محبي الدين بن الزكي، وحمل إلى قاسيون فدفن في تربته المعلومة الشريفة، التي هي قطعة من رياض الجن، والله تعالى أعلم.



(١) هذا ما نقله الشعراي في كتابه البراقيت والجواهر؟

(٢) هذا ما نقله الشعراي في كتابه البراقيت والجواهر؟

(٣) قول: جاء في هامش "ط" ما نصه: "أقول: ليس في هذا البيت نصر أنه بالكل حق الله، بل المراد من المخلوقات، ولا حاجة إلى الجواب بأنه منسوس"، لكتابه دائرة كما في هامش الأصل.

معارج الحب ومدارجه

قراءة في الافتتاحية السردية لمزدوحة

أبي العباس أحمد بن محمد المقرى الأندلسي

د. حبيب مونسي(1)

نقدية:

كان النقاد المحدثون يستبعدون ركوب الشعر العربي للسرد القصصي، فذلك طبيعه
إذا الشعر نفسه بنية وشكلًا، من حيث الاقتضاد اللغوي، وضرورة الوزن والقافية من
جهة، والتقلبات الشعر إلى القافية الذاتية من جهة ثانية. كان يروا القص بحسب الأعراف الأدبية
الحديثة ما احتوته القصة والرواية وحسب. وتلك مقاييس فيها كثير من الإعنة للشعر العربي،
واتهامه بالخلو من القصص. بيد أن المفترس في الشعر العربي قديمه وحديثه، يجد آثار القص
واضحة في صلب كل قصيدة. وكان القصيدة، حتى وهي تتبع الفكرة المجردة لا تقدم انتهاج سبيل
السرد الذي يجعل الفكرة في متناول المتنقى. والقصيدة الجاهلية بينانها التقليدي المعروف،
وفنسستها المعتادة إنما هي في حقيقة أمرها تروي قصة، أو مجموعة من القصص. تبدوها
بالوقوف على الأطلال، ثم النسب، ثم تصرف لغرضها الذي من أجله أقامها الشاعر، متدرعة
بالرحلة والقصد وال الحرب وغيرها من القضايا التي قوامها السرد القصصي.

ربما وجدنا في قصائد الغزل العذري آثاراً بينة للسرد القصصي، ما دام الغزل يجد فسحته في
قص حكاية العشق، والاستطراد في المحاورات التي تجيئ بها نفس المحب، والأحوال التي يعانيها
في التقرب من محظوظه، والأحوال التي يتجلّسها في اختلاس النظر، وتقرّيب المسافة بينه وبين
حبه. لذلك نزعم أن خط السرد لم ينقطع في يوم من الأيام من نسيج القصيدة العربية. ولكنه سرد
من لون خاص يتاسب طرداً وخاصية الشعر العربي، وضروراته اللغوية والوزنية، والإيقاعية.
وكأن الشعر يدجن السرد ليتخذ منه الشكل الذي يناسب اقتضاده اللغوي، وفضاءه النصي. ومحاسبة
الشعر انطلاقاً من مفاهيم السرد الحديثة على النحو الذي نرى، إجحاف بحق الشعر، وربما سوء فهم

(1) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدني بلباس.

لطبيعته النظمية التي تفرض عليه التصرف في تقنيات السرد، وتطويعها لتدريج ضمن البناء الشعري القار.

إن الالتفات إلى الرجز من حيث سهولة النظم، وطبيعة الموضوعات التي عالجها، يكشف عن سعة في احتمال الماجس القصصي. ذلك أن الرجز: «يُكاد يكون منفصلاً عن الشعر من حيث الارتباط بيته وبين وزنه ومعناه، فهو يرسّلونه كلاماً كالكلام، ولكنه لخص ما يكون فيما يولف بين حركات البنين وحركات النفس، فكانوا يتراجلزون على أفواه القلب وفي بطون الطرق، وعند مجاثة الخصم، وساعة المشاولة، وفي نفس المجادلة، ونحو ذلك»⁽¹⁾ فالانفصال الجزنوي عن الشعر يُخفف عن الرجز نقل الالتزام بالقواعد الشعرية المقررة، ويقرب الشقة بينه وبين الكلام العادي، بيد أنه يرفعه عن استرداد الكلام الطلق. الأمر الذي يكسبه أبيبته الخاصة التي تجعل منه ضرباً خاصاً من بين أضرب القول الشعري. والجديد في الرجز هو الحركة التي تسكنه والتي تجعل البنين متاماً للحركة القولية اهتزازاً وطرباً، كما أنه يجعل الحركة النفسية استمراً للانفعال الناشئ عن الأداء اللنظري. وكان الرجز ضرب من القول تتعدى وظيفته الإبلاغ المعتمد إلى لون من المطارحة التي تعدد فيها الذات بما لها من تميز وخصوصية. لذلك كان الرجز للمجادلة والمشاولة والمجادلة أهون سبيل لنقل الانفعالات المباشرة إلى المتنقلي، وقد اكتسب ثوب الإخراج الفني الذي يرفعها إلى مرتبة الشعر. وليس بهون من شأن الرجز أن سماه بعض المتأخرین بـ«حمار الشعر»⁽²⁾: فذلك سمة اكتسبها من السهولة والبسولة التي ترافقه والتي تسمح له بإجراء عدد من الزحافات والعلل ما يمكنه من التسلل بين إكراهات العروض والقافية. فإن كان قد سهل بناء ونظم، فإنه لا يسهل أبداً فكرة ومضموننا. ما دامت الفكرة التي يقوم عليها الرجز هي عين الأفكار التي يقوم عليها الشعر في عموده المعتمد. وليس سهولة النظم بمقدمة لسهولة الفكرة، وخاصة إذا كان الرجز حاملاً لسرد قصصي، يلتزم صاحبه بقص الحكاية من مبنكتها إلى منتهاها، ماسكاً بعناصر التشويق بين الفاظه ومعانيه. يهندس النص القصصي وفق نظرية استشرافية تدرك مجري القصص ومخارجه من أول النظم إلى آخره. قد نجد في وصف رؤبة بن العجاج وأبيه، أو في وصف ذي الرمة ما يعطينا الصورة الجلية للعن特 الذي يركب الشاعر من أجل إقامة التوازنات بين شطري الرجز. وكان عمل الشاعر لا يقوم على صعيد واحد أبداً، وإنما يقوم على ثنائية متوازية، تأخذ من النظم حظاً ومن السرد حظاً آخر، دون أن تضحي بأحدهما من أجل الثاني. ما دام في ذلك إخلال بفن الرجز في عمومه.

قد يثير لنا هذا الفهم جانبياً من النص الذي نروم دراسته، لأنه من الرجز لولا، ولأنه من السرد القصصي ثانياً. وترافق الوجبين في نص واحد يحتم علينا أمررين اثنين: إما أن ينصرف اهتمامنا إلى مدارستهما معاً على صعيد واحد، وإما الاجتزاء بجانب دون الآخر، تضييقاً لمجال البحث. أما وقد انصرف اهتمامنا إلى موضوعة الحب في صلب البناء السردي فإننا لن نلتفت إلى الرجز فنا، وإنما نحاول أن نتجاوزه إلى الكيفيات التقنية التي باشر من خلالها الشاعر موضوعه استناداً إلى الأفكار التي بثتها في النص، واستناداً إلى الحركة القصصية التي احتملت نقل هذه المعاني عبر

النص النصي في جملته.

وما موضوعة الحب إلا تعلة محورية تطلق منها الحركة القصصية وإليها تعود. وهي سيميائية للثيمة التوالية التي يتأسس عليها الفعل القصصي، وتدور حولها حركات الفاعلين جينةً وذهاباً لتحقيق خطاب النص أخيراً. ذلك لأن العمل الفني يمر بمراحلتين: مرحلة الكشف (الإدراك) وهي حتمية تفرض نفسها على الفنان المؤلف. ومرحلة الخلق: أي الإيجاد، وهي غير حتمية، ولا تفرض نفسها على المؤلف، لأنه باستطاعته أن يغير فيها(3). فالشاعر يدرك الهيئة العامة التي يجب أن يكون عليها العمل الفني الذي يعتزم القيام به، بيد أن الإنجاز الذي يحدد الشكل النهائي للعمل الفني يظل رهن الإجراء الفعلي الذي تتبعه عليه المحاولات. فهو إجراء يسير على هدى التصور العام للعمل الفني. وكان الفن مثلاً يقول "ستينيانا" يقع دائمًا بين الرغبة والفعل(4).

فالرغبة تمثل ذلك الهاجس الباعث على النظم، والذي يأخذ بزمام الفكرة التي يريد الشاعر بنها في العمل. والفعل الذي يخضع إلى متحكمات اللغة وشروط الجنس الأبيبي ومتطلبات الغرض الشعري. ولهذا السبب يتوجه الفهم الحديث للسرد في إطار العمل الفني في كلية إلى تجنب الحديث عن مضمون السرد نفسه، والالتفات إلى كيفيته. يقول تودوروف: "إن المهم عند مستوى السرد ليس ما يروى من أحداث، بل المهم هو طريقة الرواية في إطلاعنا عليها.." (5) وهو الالتفات الذي يدخل في حسابنا مسائل التعبير والتأليف والأسلوب، بل والفكرة التي يحملها الخطاب السردي أيضاً لأننا سواء استملحنا الحديث القصصي، أو رأينا سطحياً مبتذلاً، فإن المحمول الخطابي الذي يتوصل العناصر والرموز والعلامات، هو الغاية القصوى وراء كل تأليف فني. وليس السرد بدعاً من الفنون التي تتجاوز حاملها إلى محمولها بغية التقيب عن الرسالة التي أودعها الفنان في عمله. بيد أنه يتحتم علينا في ظل التصورات الحديثة للسيميانية أن نعتقد بوجود قصد النص إلى جانب قصد المؤلف. وربما كان قصد النص أعلى دلالة من قصد المؤلف. ما دام للغة منطقها الخاص الذي لا ينساك دوماً لرغبات التأليف ومتتحكماته. بل تسجل اللغة من آثار التفرد ما يعطي للنص الغائب من الحضور والهيمنة ما يعفي على قصد المؤلف، ويحوله بدوره إلى تعلة تُعلق عليها اللغة والعلامة مرادها الخاص.

إن استراتيجياً الاقتصار على ثيمة الحب المحورية داخل مدارات السرد يخول القارئ القيام بما يسمى اليوم بالقراءة "الإشعاعية" SPECTRALE التي تطلق في جميع الاتجاهات، مستقيمة من المعارف المختلفة، قصد تجميع السيميات الدالة على فحوى الخطاب. والتي عادة ما تنتاشر في اتجاهات متباينة عن متن النص. تقوم القراءة بتتبع آثارها في طيات الدلالات المتباude عن المركز السردي، أو ما يسمى بالبؤرة التصصصية. وثيمة الحب هي النواة التي تحتل مركز الإشعاع في نص السرد عند أبي العباس أحمد بن محمد المقري في مزدوجاته.

1-شكل النص الجنس والمضمون:

يقدم صاحب المطبعة الحسينية المصرية الكتاب الذي يحتوي مزدوجات أبي العباس المغربي بقوله: "هذا مجموع مزدوجات لجامعة من الأفضل السادات الأمراء البلغاء الآخيار الذين حوا جيد الزمان بغرض الأشعار، وأبقوا على صحائف الدهر من الآثار ما لا يغدو رسمه وإن طالت الأعصار.." (6) وسنة طبعة 1322 هجرية. ثم يقلم مزدوجة أبي العباس قائلاً: "هذه مزدوجة الفاضل الفريد الوحيد أبي العباس أحمد بن محمد المغربي الأندلسي، تقدمه الله بغيره وأسكنه فسيح جنانه" (7). فالكتاب مجموعة منتقاة من الأشعار ذات طابع خاص، في انتسابها إلى الرجز، وفي احتوائها على أنماط من السرد القصصي الذي انظم في هذا الجنس الأنبي.

تقع مزدوجة أبي العباس في مائتين وأربعين مزدوجة، أي ما يعادل لربعمائة وثمانين بيّناً من الشعر، كل مزدوجة منها مقامة بعقل يلتزم حرف قافية موحداً من مبتئتها إلى منتها، ذلك هو حرف الدال. ابتدأها الناظم على متوازي الأراجيز بالحمد والصلوة على المصطفى، جاعلاً مطلب الحمد متصلةً بالثيمة التي يريد معالجتها في متن النص. فكان مطلعه على النحو التالي:

أحمد من قد أطلع الجمالا
بدرا على عرش السباها تعالى

وزان من عذاره الكمالا
بهالة مَا إن ترى زوالا

أحمد وهو ولسي الحمد

ثم صلاة الله ما تارجا
أقاح زهر واضح وفجرا

وما حكى فرق وما تبلجا
طرة صبح تحت أذیال الدجي

على حبيب الله من معد (8)

حظيت الافتتاحية في السرد باهتمام الأسلوبين خاصة، ذلك أنها المدخل السحري الذي يحتوي القاريء، ويجره إلى عمق النص. وعلى صياغتها قامت الدراسات الأسلوبية بمراجعة الافتتاحيات التي دأب الروائيون في التصنّع في كتابتها. فهي الغرة التي تطلع على القاريء وتستدعيه إلى مواصلة القراءة. وربما جعلها شأنها هذا من أخطر المراحل التي تمر بها الكتابة الروائية، ويخشاها السرد القصصي. وقد يعمد كثير من الروائيين إلى مراجعتها بعد الفراغ من الكتابة، وكأنهم يكتبون مقدمة لكتابهم. لذلك خصتها تقنيات السرد بأنماط متعددة من المداخل التي تتکيف بحسب الطبيعة الخاصة للمضمونين السردية، التي قد تعمد إلى غمّ القاريء في أحداث القصة، ثم التراجع به بعد ذلك إلى البدايات في أثر راجع لخلق المجال القصصي الذي يكتفه الزمان والمكان الذي تجري فيه الأحداث. ذلك هو دين الرواية. أما الرجز فلا يمكن أن نحمله اعتسافاً لهذا الضرب من الإجراء. بل علينا أن نكتشف فيه سبل التعامل مع الافتتاحية. فالحمد والصلوة على المصطفى في هذا المقام ليس جيداً في الكتابة النثرية العربية، وإن خلا منه الشعر. بيد أن الجديد فيه هو الالتفات إلى

مضمون الشيمة، وجعلها متضمنة منذ البدء في صلب النظم، تدل عليها جملة من الألفاظ المختارة التي تجعل الحمد والصلة مرتبطين بالجمال والحب. يستشعر منها القارئ الوجهة التي سيشير فيها الرجز، وكان المتن كله ابتهال للجمال والحب.

لا يكتفي الناظم بالافتتاحية الأولى التي يشترك فيها الرجز مع النثر، والتي توقف عند الحمد والصلة، ولكنه يدرك أن لموضوعه السردي حتمية أخرى تفرض عليه افتتاحية ثانية تتاسب طرداً والفرض الذي يقوم من أجله النظم. كما يدرك أن لهذه الافتتاحية من الخطورة والتقليل ما جعلها المدعامة الحقيقة للقراءة. إذ تكشف فيها الآفاق والأبعاد المختلفة للفرض السردي، وأنه عليه أن يبسّط فيها ما يستوجب القراءة، وما يكون عنواناً لفهم العمق للشيمة التي يعالجها. فالافتتاحية الثانية من شأنها أن توقف القارئ على عمق الفهم والفقه الذي ينطلق بهما الناظم، إلى جانب ما يتخير لهما من أساليب العرض التي لا تقل حسناً وجاذبية. لذلك تراه يقول:

وراحمة الروح وأنس الأنس
ولطف طبع في الحجا والحدس
والحب ليس مدركاً بالحد (9)

2- فندسة الافتتاحية الثانية:

تكشف القراءة المتأنية للافتحافية عن شبكة من الدلالات التي يعدها الناظم مدخلاً للسرد، وكان السرد في حقيقة أمره تدليل تطبيقي لمثل هذه الدلالات، أو كانه المجال الذي تأخذ فيه هذه الدلالات بعدها الوعي من حيث تلتبسها الحدث، وإحداثها في نفس الشخصيات مفهومها العجيب المتعاكش في الشد والإرخاء. لأنها مما يقوم على ثنائية واضحة في الوثيرة النفسية. وكان ثيمة الحب لا تتأسس على اتجاه واحد محدد، وإنما تسعى دوماً لأن تكون ذات اتجاهين متذابرين، يقوم الواحد منها على عكس ما يقوم به الآخر. إن لها في النفس صنيعين مختلفين متناقضين: صنيعاً موجباً، وصنيعاً سالباً، وعلى هذه الثنائية يترتب ما يلحق الحب من عواطف متناقضة في الذوات التي تعيش تجربة الحب من وصال وحرمان، وقرب وبعد، ولقاء وافتراق.. وكلما كانت وتيرة العواطف في هذا الجانب شديدة الواقع، كانت في الجانب الآخر بمثيل الشدة والوطء. ذلك ما يعززه في الفهم قانون الفعل ورد الفعل الفيزيانين وما يصاحب كل واحد منها من قبض وبسط.

وحتى يسهل علينا تمييز الشيمة أولاً، وتحديد التوترات التي تسكنها في الوجهين، يتعين علينا أن نجري ضرباً من التفكير في أصلها. على أن يقوم عزل العناصر على آلية بسيطة تعيد ترتيب المعاني بحسب انتظاماتها الدلالية في الحقل الذي تتحرك فيه. فكان لنا منها هذا التقسيم:

- صنيع الحب: في النفس، في البرية، في الذوات.

- أحوال الحب: حال الحب، حال المحب.

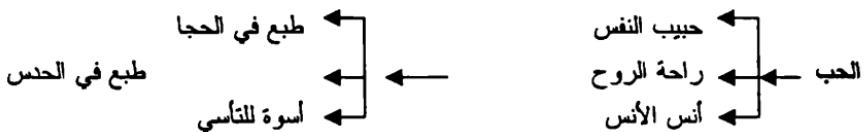
مدارج الحب ومحارجه.

إنها أشبه شيء بالمرأة التي تعكس في كل وجه من وجوهها جانبًا من هذه العاطفة، التي تبدأ وكأنها المطلب الطبيعي في الوجود لسائر الكائنات التي تحن إلى أصولها، وتسعى إلى الاتحاد بأجزائها، وتشكيل الكلية التي هي لها الأصل. فالافتراق الذي يظهر عليها افتراق طارئ غير طبيعي تسعى جاهدة لتجاوزه إلى ضرب من الاتحاد والحلول الذي يوجد بين الشيء ونظيره، والجزء وجزره تلافيًا للانقسام الذي يوجد فيها ضرباً من الحرمان الحتمي الذي تفرضه عليها وقائع العالم المتحول.

2-1-جنبي الحب في النفس الثنائية وال مقابل

يعزو النظام لثيمة الحب جملة من المتقابلات الدلالية، التي يسعى من ورائها إلى تعين الحب ماهية وجوداً. وورودها في هذا المقام إنما يكون للتدليل على الطبيعة المعقّدة لثيمة، وانتشارها إلى حقول دلالية متداخلة ومتباعدة، تستقطب النفس البشرية استقطاباً كلياً. وكأنه بذلك لا يسعى إلى التعرّيف بقدر ما يسعى إلى إيكار التعرّيف وإلغاء الحد. فالالتعرّيف هو بمثابة التعرّيف الذي ينفي عن الثيمة أحديّة الدلالة. فيكون التعرّيف ضرباً من الحد من انتشارها، بينما يفتحها الالتعرّيف على التعدد والتّوّع. ويسكبها من السمك والعمق ما يجعلها الموضوعة الأساسية في الوجود.

2-1-1-الوجه الأول:



تكشف القراءة الأولى لشبكة الدلالة التي يوجد لها النظام لثيمة الحب، عن حقل دلالي يتسع كلما اتسع التأمل في صنيع الحب، بيد أنه يجريه على الوجه الموجب الذي يعطي لثيمة تلك السمة التي تفتح بها على الوجود في مطلب الإتحادي. فالحب حبيب النفس، وراحة للروح، وأنس للآنس. وهي سمات تتصل بالجانب المعنوي الذي تجده النفس في قراره ذاتها مطلباً طبيعياً تحن إليه. وكأنه يمثل كمالها، وإنعام الناقص فيها، فهي تهدف دوماً إليه عبر ما يتيسر لها من قدرة على احتواه على جملتها. لذلك كان الشطر الثاني يوغل أكثر في عمق النفس ليجعل من الحب طبعاً فطرياً فيها، يتصل بالعقل، وبالحدس، وينتهي إلى إكتسابها ضرباً من الخبرة بما يحمل إليها من تجارب العشق والهيمام، لذلك كان أنسة للتأسي. والطبع كما هو معروف عند علماء النفس: فطري ومكتسب. فالفطري فيها هو ذلك الحنين المستمر إليه، والمكتسب ما يحمله العقل، وما يحمس به الحدس، وما يحمله التأسي من معانٍ تختلف إلى الطبع فتجعله نظيراً أي اكتساباً لطبيعة جديدة أكثر دربة وخبرة.

وما أسميه بالحاصل، فهو النتيجة التي ينتهي إليها حشد الدلالات التي تحف بثيمة الحب، والتي أكسبها التعدد والتنوع تمرداً عن التحديد. ذلك أن الحد في لغة الفقهاء والمتكلمين، هو التعریف الذي لا يقبل زيادة ولا نقصاناً، أو ما أسماه الفلسفة بالجامع المانع. وكأنهم بذلك يريدون للتعريف أن يستقطب الظاهره من جميع أقطارها جملة واحدة، ويعنّ عنها ما قد يتسلل إليها من معانٍ أخرى تأثيرها عن طريق التناس و المحابية. وهي لطيفة عند النظام يتحلل خلالها من إبراد المعنى الواحد.

الوجه الثاني:



الحاصل: حرّتْ بين عكسه والطرد

يبعد المتنق الذي يسود عملية النظم واضحاً من خلال هنسة الدلالة، ذلك لأن النظم خالٍ الإبداع الشعري الذي يتحكم فيه ما يسمى بالدفق الشعري، الذي يفرغ شحنه على شاكلة الشّوبوب من المطر. قد يكون طويلاً غزيراً، وقد يكون قصيراً رذذاً. لأن المتحكم في الدفق الشعري عاملان: عامل التوتر الداخلي الذي يصاحب عملية القول، والفكرة التي يرفدها ذلك التوتر. فإذا كانت الفكرة ذات امتداد معنوي، اقتضت من الدفق المصاحب لها أن يكون مناسباً لمساحتها تناسباً طردياً، تحدده الفقرة طولاً وقصراً، بينما يخضع النظم إلى شخصوص عقلي واضح، يجعل التحكم في الوحدات خاصعاً للهنسنة البنائية المحددة، والمزدوجات تفرض على الناظم مساحة قوليّة محددة سلفاً، على الفكرة التي تعلّمها بما لها من معانٍ وألفاظ. فإن كان الناظم قد أفرد الوجه الأول للدلالات الموجبة ذات الوجه الواحدة، فإنه ترك للوجه الثاني من المرأة عكس التناقض الذي يسكن الثيمة، ويحوّل دلالاتها من الطرف إلى نقيضه. عندها تكتشف داخل الثنائيات جملة من العلاقات لا يقولها الشعر صراحة، وإنما يقولها ضمنياً عندما يكشف عنها داخل العملية التوليدية نفسها.

إن المقابل الذي يجريه الناظم بين الوجهين يزدلي وظيفة تسيقية قبل البدء في السرد، وكان الافتتاحية على هذا النحو تجذب إلى ترتيب المداخل التي سيقوم عليها السرد فيما يلي. فإذا أجرى الناظم الوجه الأول على الإيجاب، وترك الوجه الثاني للتناقض، وتبييد الحدود بين المتاقضات فلأن الناظم سيلقي على عائق شخصية القاضي البت في مسألة الحب بين متخاصمين، يقنان بين يديه. لذلك كانت النعوت التي خص بها الثيمة هذه المرأة تدرج في نسق خاص، يحمل قراعتين على الأكلا. فراغة نجد هنا على، مسند، الدلالة المعنوية، فراءة تتصل بالحدات الفردية.

إن ما يتصل بالدلالة نستشفه من تعاقب الأوصاف التي تعزى للحب.. إنه عذاب يعذب..
وضر، وضرب.. كما أنه من جهة أخرى نعمة، ونفع، وارب.. بيد أن الوقف عند مراد اللغة

يكشف عن تجاوز وتناقض في آن واحد. وكأن اللغة حين تقيم التجاوز الصوتي بين عذاب ويعذب، تتعهد تمويه الحدود بينهما لدرجة يغيب عنها الحد في غموض دلالي يشكل الحيرة الجمالية عند المتلقى. وكأنه لا شأن لأنف تضاف في هذه الكلمة، ولا شأن لحرف يحذف من أخرى.. بل الشأن. كلّه في التداخل الحاصل بين الحدود والذي من شأنه أن يمنع التحديد الدقيق بين الوحدات اللغوية، ومن ثم بين الوحدات الإفرادية. ذلك شأن الضرب والضرب. فالإضافة هنا هي إضافة فارقة في المعنى، ولكنها في الاتساع اللغوي قد تنتهي إلى المعنى الواحد أبداً. لأن الضرب قد نفهم منه الـ الجرح وضربيـه(10)، كما نفهم منه العسل الأبيض. عندما سيكون بين ضرب ويعذب صلة المذاق الحلو، ويكون بين العذاب والضر صلة الألم. ويؤول المعنى الأول إلى الوصال، والثاني إلى الحرمان.

إن الشأن عينه يقع في الطرف الثاني من المقابلات، حين نقرأ الحب.. نعمة ونقطة وأرب. مما بين النعمة والنقطة من فاصل صوتي سوى حرف العين والقاف، فإذا استبدلنا أحدهما بالأخر انقلب اللفظ إلى الضد، وكان الإشارة المكتترة فيما تدل بوضوح على تلاشي الحدود بين المعنين وتلزمهما تلازمـاً طرديـاً وقد يغينا تقرـيب الأرب من الضرب لإغلاق الدائرة الدلالية التي تقوم بغيرها على تأكيد عدم القدرة على التحديد والتغيير.

إن هذا الصنيع عند الناظم يكتسي طابعاً تسييقـياً يعود على السرد حين تقوم وظيفة القاضي الذي ينتظر منه الخصمـان أن يفصل في قضيـتها بالعدل والعلم. ومن شأن العلم أن يكون مدرعاً بالحدود التي تميزـها عن ذاك. غير أن تقديم هذه النتـيجة في الافتتاحية يشير من طرف خفي إلى استعصـاء المسـألة عن الحل المرضـي للطـرفـين. سيكون مطلبـهما في شخص القاضـي مطلباً واضحاً، فهما يريدان:

فـلا وـكـل صـبـره مـتـاح	ـهل حـاـكـمـ من طـبـعـه السـماـح
ـيسـاكـ بـيـنـا سـبـيلـ القـصـد	ـمسـتـيقـطاـ في حـكـمـه بـصـيرا
ـلـكـنـ يـكـونـ بـالـهـوـيـ خـبـيرـا	ـقـدـ جـابـ مـنـهـ السـهـلـ وـالـعـسـيرـا
ـوعـاتـقـ الـظـبـيـةـ وـالـغـرـيرـا	ـوـهـامـ بـالـشـبـبـ مـعـاـ وـالـمـرـدـ(11)

وإذا تتبعـنا الصـفاتـ التي اشتـرـطـهاـ الخـصـمـانـ فيـ القـاضـيـ، يتـبـينـ لناـ مـدىـ الـحرـصـ علىـ الـعلمـ والـخـبـرـةـ منـ جـهـةـ وـالـسـماـحةـ وـالـسـماـحةـ وـالـقـصـدـ منـ جـهـةـ أـخـرىـ. وـكـانـ الـمـتـخـاصـمـينـ يـدرـكـانـ أنـ الـمـسـأـلـةـ لـيـسـ منـ بـابـ مـعـرـفـةـ الـحـدـودـ وـحـدـهـ، وـإـنـماـ تـنـتـعـلـ بـالـخـبـرـةـ وـالـعـارـسـةـ الـتـيـ تـتـبـعـ لـقـاضـيـ مـعـرـفـةـ الـأـحـوالـ الـتـيـ تـصـاحـبـ صـنـيـعـ الـحـبـ، وـالـتـيـ تـخـرـجـ عـادـةـ عـنـ الـمـعـقـولـ الـذـيـ يـذـعـنـ لـهـ الـعـقـلـ دـوـمـاـ بـلـ سـبـيلـهـ الـخـبـرـةـ الـفـاسـنةـ عـنـ الـقـرـبـ وـالـبـعـدـ، وـالـتـجـانـسـ وـالـاـخـتـلـافـ فـيـ الـدـلـالـةـ. وـكـانـ السـائـرـ فـيـ فـلـكـ الـحـبـ يـجـدـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ وـذـاكـ مـقـارـيـبـ مـتـاـخـلـيـنـ، وـلـيـسـ لـهـ إـلـاـ مـاـ وـجـدـتـ النـفـسـ فـيـ قـدـيمـ عـهـدـهـاـ مـنـ

مرجعية تزول إليها.

إن التقابل بين الوجهين على النحو الذي رأينا يمكن الافتتاحية من كونها المدخل الضروري للسرد، والتي تضع بين يدي القارئ حقيقة المسألة الموقوفة على الثيمة. وسيكون من أمر القارئ أن يكون على بينة من حقيقة العواطف التي تملّى الحكم وتترجح الكفة للشخص على غريمه. غير أن الناظم لا يتوقف عند هذا الحد، بل يريد أن يجعل لها وجهاً آخر، تكون به قد استقطبت الموجودات كلها. فيكون هذا الوجه مخصصاً للأثار الناجمة عن صنع الحب.

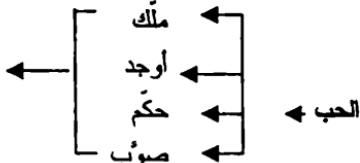
2-3-آثار الحب، في البرية:

يقول الناظم:

وأوجَدَ الرقة فِي الجماد	كَمْ مَلَكَ الْأَهْرَارُ لِلْعَبْدِ
وَصَوَّبَ الْخَطَا عَلَى الْمَسَادِ	وَحَكَمَ الظَّبْيَ عَلَى الْأَسَادِ
وَأَلْبَسَ الْفَيْ بَعْنَ الرَّشْدِ	

إنها الآثار التي شاهد لمفعول الحب في البرية كلها ابتداء من الجماد إلى النقوس.. ومجمل هذا القول يعطيه المتنالية التالية:

الحاصل : أليس الذي بعين الرشد



إن انطلاق الناظم من المثلث الكبير في مسألة الحب، وهي تملّك الأحرار لعبدهم، يجعل مثل هذا الحكم من الشيوخ والعموم، في حاجة إلى تخصيص يحدد المعنى المراد من التملّك، وينسحب إلى الكيفيات التي يحدث من خلالها هذا الضرب من التملّك. إن ما يسلم به العقل والعرف أن يكون العبيد ملكاً للأحرار، فإذا انقلب الآية، فشلة طارئ غريب على نظام الأشياء يفسد فيها ترتيبيتها وأولوياتها.. إنه صنع الحب الذي يعكس آية العرف والعقل والتواضع. هذا التعريم الذي يصدح حكمه الذاتقة أول الأمر، تتبدل غرابته إذا رأينا أن الرقة بدأت تتسرّب إلى قلب الجماد، فتحيل السياس إلى رطب، والخلف إلى المهذب.. عندها ندرك في خطوة أولى مآل الحكم ومدخله، وسر انقلاب الحاكم إلى محكوم، إنها الرقة التي تذيب العناد، والتي تذهب بالتشدد والحزم، وتزيل العقبات التي تعرّض القبول. بيد أن المعنى يظل دائماً بعيداً عن الإدراك المباشر في حاجة إلى تشخيص، إلى استئمار.. عندها تأتي الظبيهة التي غدت سيدة على الأسد، تبطل فيه غريزة الافتراض، وتحيل براثنه إلى ريش ناعم.

بن تراكم الصور في تسيق متدرج من العموم إلى الخصوص، من المعنى المجرد إلى الصورة المحسوسة ينتهي عند النظام إلى المراد الأولي الذي يسعى إلى تغريه.. وهو تصويب الخطأ على السداد. وكان شأن الحب دوماً إلى قلب الموازين رأساً على عقب. لذلك كان الحال على النهاي، إلباش الغي عن الرشد. فحقيقة الحب إذن أن تعمي الحدود بين الفواصل، فينطلي السحر على المسحور؛ ويخليل إليه أن الأشياء في صورتها الطبيعية غير سليمة. وأن ما هو فيه هو عن الصواب.. إن الحب تلبيس.. والتلبيس حالة من الخلط تناوب العقل، يفقد معها القدرة على تمييز الأشياء في سلمها القيمي والعرفي. فيحتل الغي عنده عين المكانة التي هي الرشد. يقول "ابن القيم" في معرض حديثه عن الحبة: "أما كلام الناس في حدها فكثير.. فقيل هي الميل الدائم بالقلب للهاتم. وقيل ليثار المحبوب على جميع المصحوب. وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغييب.. وقيل ليثار مراد المحبوب على مراد المحب" (12) وكان مراد الناس كامن في دلالة الألفاظ التالية: الميل، الإيثار، الموافقة.. وهي ألفاظ لا تقيم وزناً للصواب والسداد، وإنما مرادها إرضاء الحبيب في أي شأن من شؤون مسالكه. إنها هنا تدل على تغريب العقل والمنطق والقيمة والعرف.. إنها إلغاء الآخرين، وانفراد بالذات المعشوق انفراداً يجعل الكون فارغاً إلا من اثنين.. فأين الرشد وأين الغي إذا انتفى الواقع كلية؟

فانتظر إلى قيس وما قد قاسي
وتوبية الذي تناسى الباسا
وانذركثيراً وبشر هند

كل واحد من هؤلاء مثل الهياج وراء محبوبه، وعرف من الحب سماته وصفاته، وجرب الحلو والمر. لذلك وجدنا النظام ينتقل إلى طبيعة أخرى للثيمة، يوزع عنها على النحو التالي: حال الحب، وحال المحب.. وكان في الأولى حديثاً عن الأحساس العامة التي تتضمن من الحب مجمله، والمعاني التي تستخلاص من اوضاعه، سواء أكان المتحدث عائضاً بعانياه، أو كان متحدثاً يشهد صنيعه. ييد أن حال المحب تختلف ضرورة عن حال الحب ما دامت معايشة تتارجح بين المتقابلات السالفة الذكر.

3-أحوال الحب، الصورة المثالبة:

يريد النظام من هذه الوقفة تقديم صورة شائعة عند العامة من الناس يستعملون فيها الحب، وينمون به أنفسهم في أغانيهم وأفراحهم. وكان في هذا التقديم تعريضاً بجهلهم لحقيقة المعاناة التي يت kedها المحب. إنه يقول:

ومع ذا، أيامه مواسم
وثغرها على الدوام باسم
ونفحات طيبةها نواسم
ما حل قط قلب نذر وغد

إن الناظم باعتباره السارد الأول للحكاية، يتخذ في هذه المزدوجة موقفاً من القضية، نلحظه في عبارة (ومع ذا)، وكان الذي قدم من قبل لم يحمل سوى الصورة المعبرة عن الألم والمعاناة، والتي تجعل من الحب أقرب شيء إلى الضر والضرر. فهو ينطوي عنها إلى العرف الشائع الذي يجعل من الحب سبباً في نفي الشنان والقبح، لأن موطن الحب هو الصلاح أبداً. إذ الحاصل عنده أخيراً: أنه ما حل قط قلب نذل وخد. وهذه الطائفة من الناس لا تعرف الحب، ولا ينبغي لها أن تدرك من شهد.

فالحب مواسم.. والمواسم في العرف الشعبي زمن يتحرك فيه المجتمع إلى غرض من أغراضه الدينية أو الدينية، تحدوه الفرحة والبهجة، تتلاقي فيه النفوس بما يبده. خاملها، ويدهب أحقادها وأضغافها، ويعيشه فيها من روح التجدد ما يجعل الزمن باسم التغير طيب النفخات والمواسم.. إن ربط الناظم لثيمة الحب بالمواسم يحقق في النص جملة من المعانى التي يمكن فراحتها في ثوبها الشعبي وقد تزيينت بالألوان والحلل، وأوسعت الصدور للجديد من العواطف، وكتست عنها البالي الذي خدره البلي، وأتلفه الخمول. إن الموسم حلقة بعث يستثير ز منها على الحياة، تجدد فيه الثوب والنفس. فلا يقهرها كلّ الزمان المتداول، ولا نير التعاقب العمل، هذه الخصلة التي لا يعرفها النذل والوغد لاستدامه الحقد في نفسها، وتعشش الضغينة في سوداء قلبهما. إنها الصارفة التي تصد الباب في وجه رعشات المحبة المتسرية إلى القلب، الحاملة إليه رسالة الجمال.

ويكفي في أحوال المحب أن يكون موحداً، لا يثنئه شرك ولا تعدد. فاكتفاء الناظم بهذه الحال دون غيرها من الأحوال، تغيب لوجه المعاناة التي سلفت الإشارة إليها قبلًا. وكان في النص مسكنة عنه، تخبر عنه كلمة (يكفي) التي تضمر نص المعاناة والتضاد. فالناظم لا يريد أن يكرر نفسه مرة أخرى. إنه يطمئن إلى حدق القارئ، فيوكل إليه تتبع أحوال المحب من الأوصاف التي قدّمتها من قبل. ويريده الساعة أن يكون موحداً، بعيداً عن الشرك، لأن الحب لا يستقيم في عرفه مع الكفران، كما لم يستقم مع الذلة. إن المؤمن الموحد محب بطبيعة، محب بسائز جوارحه. وصورة المحبوبة عنده تأخذ في مراجتها علامه الدلال على جمال الخالق، وجمال صنيعه. بذلك يكون الحب مرآة للنตรاج إلى أعلى مراتب المحبة، يكون فيها المحبوب معيناً على بلوغ الغالية القصوى من الحب.. حب الله عز وجل.

4- مدارج المحبين، الطريقة والخطوات:

إن الكثافة التي يتسم بها النص، تتحم على القارئ أن يتوقف عند كل لفظة، وكان اللغة في الرجز، كما هي في الشعر عموماً، جرم مشحون بالدلالة التي لا يكفي معها ملامسة القشرة الباردة وحسب. وإنما السير لعالمها الخاص، وقد انقطمت في نسق يكبسها من المعانى ما لم يكن فيها أصلها. لذلك ترانا في الافتتاحية ما نزال نتراج في عالم الشيمه باباً في باباً، وكأنه العالم الذي إن فتحنا فيه باباً أتيتنا أبواباً أخرى وراءه، تستدعيها إلى فتحها تباعاً. غير أن الناظم لنا حقيقة جديدة في مسألة الحب. إنه اضطرار لا اختيار.

فقل كذبت كله اضطرار
دللت على صحة ذا الأخبار

إنه التقرير الذي ينزع إلى جعل الحب حتمية لا يسلم منها أحد من الناس. بل هم مجبرون عليها فطرة. فإذا سيقوا إليها، كان لهم منها أحوال في غاية الغرابة والعجب، تكشف عن طريقتهم في التعامل مع أحبيهم. إنهما:

- إذا دنوا خافوا من الفراق.
 - إذا نأوا حنوا إلى التلاق.
 - او ضحكوا فالدمع في الآمان.
- والحاصل: فأعجب لحر ناشئ عن برد.

إنهما الحال العامة التي تتباهم جميعاً، في حلمهم وترحالهم، في ظعنهم وإقامتهم. ولها من الخطوات ما يجعلها تدرج هي الأخرى من الإقرار البسيط إلى الاختبار:

سبت ← الخبر بألم الوحشة والفرق
شكوى ← إبداء ما شف
عتاب ← إنه المحك للأحباب

فالتدريج من الست، إلى الشكوى، إلى العتاب، يفسح عن سلسلة من الخطوات التي يقطعها المحب في علاقته بالمحبوب، يكون مبتدأها الست، وكأنه إشعار للمحبوب بحب صاحبه. يجد فيه أخبار الألم واللوامة، والحرص على دوام الغرب والذكر. أما الشكوى فأقوى من الست لأنها ستحمل إلى المحبوب لون الظلم الذي يعنيه المحب الذي لم يجد في حبه ما كان يتمناه من إشباع.. وقد تتجاوز الحبيب إلى الواقعظلم الذي قهر الحب وحال دونه. أما العتاب فإبلغ من الشكوى لأنه يعيّن الحبيب ظالماً مستبداً، قاطعاً لأوصى الحب. لذلك كان العتاب محكاً للحب والبيب في آن واحد.

إن الناظم وهو يهندس النص على هذا النحو، يكشف عن منطق داخلي للسرد. منطق تحكم فيه الخبرة بأحوال المحبين عامة. تسعفه اللغة في إيجاد الألفاظ التي تناسب التدرج من حال إلى حال. وكان اللغة قد وضعـت لكل مدرج من المدارج لفظه المناسب الذي يعبر عنه أصلـة. والناظم إذ يخول اللغة إجراء هذا التحول بين الأحوال، يبيـث إلى القارئ رسالة الحب في شعباتها المختلفة، فلا يفتر بحال واحدة، ولا يجعل الست كالشكوى، ولا العتاب كاللوم مثلاً. بل لكل مفردة من المفردات تفردـها الدلاليـ الذي يعطيها حق الإشارة المتميـزة عن غيرـها من الدلالـات. وكان التراـفـ الذي زعمـوا في اللغة لا يستقيمـ مع هذا الفهمـ الدقيقـ للأحوالـ التي تتطلبـ الفصلـ بينـها فـصـلاـ دقيقـاـ. ومنـه كانتـ مهمةـ القاضـيـ، وكانتـ صفاتـهـ، وكانتـ خبرـتهـ. خـبرـةـ لا تـقـعـ علىـ مـسـطـوىـ الحـكـمـ الصـرـفـ، وإنـما

من قالـ أولـ الـهـوـيـ اختـيارـ
ولـيسـ بـعـدـ الـاضـطـارـ عـارـ

تمتد إلى تصريف اللغة تصريفاً حاذقاً بضم الكلمات في موطنها التي هي لها أصلية لا نياية. وحقيقة ذلك كله في حقيقة الحب الذي يخلط الحدود ويتأبى على النعوت والأوصاف:
 لأن حب الشيء يعني ويضم
 وبوقع الإنسان فيما قد يضم
 وارتکب المحذور لما أن عصم
 فكم نقى في الفرام قد أثم
 إن الغرام لازم ~~الستدي~~

إن عدول الناظم عن لفظة الحب إلى كلمة الغرام، يحمل دلالة جديدة في هذا السياق. نتحسسه من قربها بالغروم. فالغرم هو التبعة التي تتعلق بالمنتب إثر اقتراف الذنب. وكان الغرام في بعض معانيه هذا الذنب الذي يجعل التقي يأثم، ويرتكب المحذور بعدما خاله الناس أنه قد غضب من الرلل. ونكاء الناظم من ذكاء اللغة التي حملت لفظ الغرام هذه الدلالة التي تستزف موقف الناظم من المسألة كلها لذلك كانت صفات القاضي وخبرته من مستلزمات المهمة التي ستنطاط به في غضون السرد الآتي:

5-شروط القاضي العام والخبوة

بعد الناظم صفات القاضي متخذًا من المظهر مدخلًا إلى الصفات الداخلية التي تجسدها الخبرة والعلم. فالقاضي عنده:

-شيخ ذو وقار.

-يمشي على مهل.

-عليه آثار الزهد.

أما خبرته فتنتجلى في الأحوال التالية:

-مارس الأيام والليالي.

-خاض في الحرام والحلال.

-هام بالنساء والرجال.

-رق حتى صار كالخلال.

أما رأيه في نفسه، فالقاضي يقول: أنا..

-أخو الھوى، أنا ألوه

-سي يسود حين ينسبة

-يزموا باسمي فيطربوا

-فيعجبوا به ويعجبوا

الحاصل: عاد عظاماً ~~باليأ~~ في جلد

الحاصل: لما يروا ما عنده، وعندي

أما أحواله في الهيام والغيبة، فهي:

-أهيم بالحسنا، وأهوى الحسنا.

-وأندب الربع، وأبكي الدُّمنا

-تَخالَنِي من فرط شوقِي خصنا

-مع الْهُوَى إِلَى هُنَاكَ وَهُنَا.

وأحواله في الحضرة:

-إذا جرى ذكر التقى أنيب

-ولَنْ دعا داعي الْهُوَى لَجِيب.

-ماذَا يَرِي الْقَرِيبُ وَالرَّفِيفُ.

-فِي مَغْرِمٍ مَا فِيهِ مَا يَرِيبُ.

الحاصل: إن الجمود من طباع الصد

الحاصل: قد لم شمل وجدها والمجد.

إن صورة المتصوف التي تنتصق بالقاضي من خلال هذه الأوصاف تحيل القارئ على السياق التاريخي الذي كان يكتفى الناظم والذي أملى عليه هذا الضرب من الوصف الذي نعجب فيه من عدم التورع من خلط الذكرة بالآتونة في مقام واحد. وكان الحسن والملاحة تخلان وحدهما الجمع بينهما. ثم إن التعبير الذي يتارجح بين الحلال والحرام، والنساء والرجال، والميلان مع الْهُوَى إلى هنا وهناك. يجعل القارئ الذي يتخطى أحوال المتصوفة في حيرة من أمره. لأن مثل هذه الأقوال لا يمكن حلها على ظاهر دلالتها، وإلا ألوحت للقارئ بصورة الصوفي الذي يتذرع التصوف، وهو يحمل في طوبية نفسه أثبات المشاعر، وأفقيع السلوك. يقص الشعراً في طبقاته كرامات سيده على وحيش معقلاً على ذكر كل كرامة بقوله: رضي الله عنه: "كان الشيخ رضي الله عنه يقيم عندنا في خان الخطأ، وكان كل من خرج، (أي بعد افتراض الجريمة الباغية) يقول له: قف، حتى أشعف فيك، قبل أن تخرج، فيشفع فيه" (13). الأمر الذي يحيل مثل هذه الصفات إلى قراءة تستكشف المعتقد الصوفي في باطنها، وتتحرى المراد الخفي وراء الجمع بين الحلال والحرام.



■ هوامش:

(1) تاريخ أدب العرب مصطفى صادق الرافعى. ج 3
ص: 29. دار الكتاب العربي بيروت ط 1393. 1974/2.

(2) م.ص: 28
(3) ما الأدب؟ جان بول سارتر (ت) محمد غنيمي
ملاك. ص 47. دار العودة بيروت.

(4) النقد الفني جيرروم ستولنبرغ (ت) إبراهيم زكرياء.
الهيئة المصرية العامة للكتاب ص:

(5) تلليل للدراسات الأسلوبية جوزيف ميشال شريم
ص: 16 المؤسسة العربية للتوزيع والنشر.

بيروت
(6) وجه الغلاف

- صيدا، لبنان
 (11) المزروحة ص 5
- (12) روضة الحسين ابن قيم الجوزية، ص: 25. دار الجليل، بيروت (ت) عصام فارس الحرساني، محمد يونس شعيب ط 1413. 1993/51.م.
- 4 (13) هذه الصوفية عبد الرحمن الوكيل. ط 1984 ص: 68 دار الكتاب العربي بيروت.
- (7) ص: 2 من الكتاب أقولنا: المقرئي هذا، يفتح المعجم ويشد القاف المقتوحة، نسبته إلى مقرة، من قرئ تلمسان غربي الجزائر لل يوم، ولم يكن لتدريسي، خلافاً لمن يظنه كذلك. وهو صاحب الكتاب المشهور: "ونفح الطيب..." توفي سنة 1041هـ - هنة التحرير
- (8) المزروحة ص: 2
- (9) المزروحة ص: 2
- (10) المصباح المنير، الفيومي مادة ضرب. مطبعة



صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

الأبارتيد الصهيوني

دراسة محمد سعفید و عد

أديرة

القدس الشريف

عبداللطيف خطاب^(١)

مقدمة

فمن تعرفيات القدامى هو البيت الذي يتبع في الراهب، ويحددون مكانه قديماً **الدبيو** بأنه لا يكون في مصر الأعظم، أي في الحواضر، وإنما يكون في الصحاري، وقمة الجبال، أما إذا كان في مصر الأعظم أي في الحواضر فإنه يكون كنيسة أو بيعة.

قال الجوهرى: دير النصارى أصله الواو أي دور وجمعه أدوار.

والدبرانى: صاحبه الذى ينسب إليه، وهو نسب بالعربية على غير قيام.

وقال أبو منصور "صاحب الذى يسكنه ويُعمره ديرانى دياراً"

وقال سلمة بن عاصم النحوى الكوفى عن أستاذه أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، فقال: دار وديار ودور، وفي الجمع القليل: أدور وأذور وديران وبران وقال: أدر، على القلب، وبقال: دير وديرة وأدiera ودارات وأدiera وديرو دور وداران وديوار وديرة، هكذا على نسق.

ويقول ياقوت الحموي في الدبر لغة: وهذا يشعر بأن الدبر من اللغات في الدار ولعله بعد تسمية الدار به خصص بالموضع الذي تسكنه الراهبان، فصار علمًا عليه، والله أعلم بالصواب.

نقدمة

يقول المؤرخ ابن البطريرق ابن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) جلس في صحن كنيسة القيامة، ولما حضرته الصلاة أشار البطريرك عليه أن يصل إلى موضعه، فألبى عمر حتى لا يتخذ المسلمون الكنيسة مسجداً من بعده، وصل إلى خارج باحة الكنيسة.

(١) باحث من سرورة.

أول أسقف للقدس الشريف

إن أول أسقف للقدس الشريف هو يعقوب أحد تلاميذ السيد المسيح، وكان أن تقلد شؤون مسيحيي القدس سنة 34 للميلاد، وفي مجمع خلقونية المسكوني 451م جعلت القدس بطريركة وكان أول بطريرك تولى المنصب يوففالوس (كان أسقفاً من 421 إلى 451م) وبطريقه من (458-458م).

وكان بطريقه القدس ينتخب من أي من الجماعات التي تتكون المسيحية منها في فلسطين: العرب والأراميون واليونان وظل الأمر على هذه الحال حتى سنة 638م فرسم الحكم العرب أن يكون القائم على شؤون البطريركة عربي اللغة، وعند احتلال الفرنجة القدس تبدل الحال إلى حيث مجيء السلطان صلاح الدين الأيوبي فأعادت البطريركة إلى الأرثوذكس، وفي أيام البطريرك كيرلس 1840-1873م كانت الأملاك الواسعة التابعة للقبر المقدس تحت إشراف البطريركية.

أدبية كنيسة القيامة

دير الآباء الفرنسيسين (اللاتين) في كنيسة القيامة (الفرنسيسكان)

يقع الدير شمالاً حيث كانت قديماً الدار البطريركية، وكان الرهبان حتى سنة 1870م يعيشون في دير مظلم، فتوصل فرنسيس يوسف الأول إمبراطور النمسا إلى الحصول على إذن لهم ببناء دير صغير أضيف إليه طبقة جديدة سنة 1967، وينسب الرهبان الفرنسييون إلى القديس فرنسيس الأسيزي (1182-1226م) الذي نشأ وعاش في إمبريا من أعمال إيطاليا.

وكان قد جاء إلى القدس سنة 1219م وكان قبل ذلك بستينين أبي في عام 1217م قد أنشأ (مقاطعة الأرض المقدسة) وقد سميت اختصاراً باسم (حراسة) وأرسل أول رهابية إلى البلاد المقدسة، وطلب من السلطان الملك الكامل الأيوبي أن يبقوا في الشرق ويزوروا القيامة، فظلوا بعد سقوط مملكة القدس اللاتينية يحرسون الأماكن المقدسة، وفي سنة 1333م سمح لهم السلطان الملك الناصر بسكن كنيسة القيامة وبعد ذلك يقليل أبي سنة 1342م وافق البابا كلمنت السادس Clement vi بزيارة بابوية على وجود الفرنسيسين هذا في الكنيسة على أن يكونوا حرساً للأراضي المقدسة باسم العالم الكاثوليكي، ومع تقلب الأيام على كنيسة القيامة، وبعد أن صارت البلاد إلى الحكم العثماني 1516م بقي الفرنسيسيون في الكنيسة ورمواها مرتين الأولى سنة 1555م والأخرى سنة 1719م.

دير المخلص

أمر البابا كلمنت السادس لعام 1342م ببناء هذا الدير للرهبان الفرنسيسكان، وكان مركزه جبل صهيون لكنهم طردوا من هذا الدير عام 1551 وحصلوا على مكانهم الحالي أي دير المخلص في القدس.

فرنسيسيات مريم الراهبات البيض 1909م: ولهم في القدس دير ومنزل للحجاج، وفي بيت لحم روضة أطفال ومنزل للاستقبال.

دير القديس إبراهيم

عند ساحة القيامة شرقاً، بعد فتح الأتراك القسطنطينية 1453م جعل الأكليروس البيزنطي يتردد إلى الأرض المقدسة، وبعد الفتح العثماني (1516م) بقليل صار على القدس بطريرك يوناني يدعى جرمانوس (1534-1579)، وهو الذي أسس "أخوية القبر المقدس" التي يهد أعضاؤها حراس الأرض المقدسة باسم العالم الأرثوذكسي، اشتربت بطريركية الروم الأرثوذكس في القدس دير القديس إبراهيم عام 1660م من الأحباش وأكلملوه، وعثروا تحته نحو سنة 1690 على كنيسة قديمة تعرف بكنيسة الرسل.

ومنذ أيام بطريرك جرمانوس المذكور عمل الأرثوذكس اليونان على توسيع كنيسة القيامة، ولما بحريق في الكنيسة سنة 1808م توصلوا إلى الانفراط بترميم أكبر قسم منه بموجب مخططاتهم.

ولهم اليوم أكبر حصة فيها، ومنها محور الكنيسة المعروف بـ"نصف الدنيا"، وفي كل يوم يقيمون الصلاة هناك.

دير الأرمن الأرثوذكس

يقع دير الأرمن الأرثوذكس في حارة الأرمن حول كنيسة القديس يعقوب الكبير، وهو بناء أفرنجي يرتفع إلى القرن الثاني عشر الميلادي وقد يُنَوِّي نصف ذلك الدير في القرن السابع عشر الميلادي.

دير الأقباط الأرثوذكس

ديرهم وكنيستهم الكبيرة معروفة باسم دير وكنيسة القديس أنطونيوس، ويقومان خارج كنيسة القيامة بالقرب منها، حيث ترى بقايا واجهة الكنيسة التي شانتها هيلانة، وحيث كان دير قانوني القبر المقدس أيام الفرنجة، وقد بناها الأسكندريوس الحادى عشر بعد سنة 1850م.

دير السلطان وهو دير الرهبان الأحباش

وفي دير السلطان المجاور، على سطح كنيسة القديسة هيلانة في المكان الذي ترى فيه بقايا غرفة طعام قانوني القبر المقدس أيام الفرنجة، يقيم الرهبان الأحباش في مساكن بسيطة، ويصلون في كنيسة صغيرة ويقيمون هناك صلاة طويلة يوم سبت النور.

في دير السلطان بالقدس يسكن رهبان ورهابات الكنيسة الحبشية في أكواخ تقوم على سطح كنيسة القديسة هيلانة، وفي دير القدس القديمة وأخر بالقرب من الكاتدرائية التي بنيت في 1896-1904 ولم يدبر بالقرب من نهر الأردن بني سنة 1934 وأخر على طريق القدس لريحا القديمة بعد العيزرية.

دير القديس مرقس للسريان الأرثوذكس

يقيم السريان الأرثوذكس الصلاة في معبد للأرمون يقوم في حنية القبر المقدس الغربية ولهم في القدس دير يدعى دير القديس مرقس جُددت كنيسته سنة 1940 وهي ترتقي إلى القرن الثاني عشر الميلادي.

وقد أجمعَت ديارات كنيسة القيامة على ترميم كنيسة القيامة فبدأ العمل سنة 1960 وما زال العمل قائماً، وقد كشفت الحفريات التي أجريت لهذه المناسبة الحقيقة عن شئ الآثار التي كانت محتجبة هنا وهناك، ووفرت معرفة أفضل لتاريخ المكان ومرحلته المتعاقبة، وعمل الترميم على أن تكون مختلف الأقسام أقرب ما تكون من صورتها الأصلية وأن تكون كنيسة القيامة جديرة حقاً بأقدس مكان مسيحي في العالم.

دير البندكتيين

ينسب البندكتيون إلى القديس بندكتس Benedictus أو مبارك Benoit (480-547م)، والذي يعد "أبا رهبان الغرب" وأحد منظمي الحياة التائشيفية في القرون الوسطى.

امتدت الأديار البندكتية إلى الشرق، وقد يكون البابا غريغوريوس (590-604م) أول من أقام ديراً بندكتياً في القدس مع مضافة للحجاج بالقرب من كنيسة القيامة، ثم أقام شارلمان ثلاثة أديار هناك، وفي القرن الحادى عشر الميلادي أقيمت ثلاثة أديار في جوار كنيسة القيامة، ومشفى للمرضى والفقرااء، ومضافة للحجاج، ولعل أهم دير كان لهم في القدس هو دير سيدة بوشنفلاط في جوار كنيسة قبر العذراء، وكان رهبانه يعنون بالهندسة وبالضيافة والزراعة، وكان لهم مشفى، وكان للراهبات البندكتيات دير في الصلاحية وأخر في العيزرية القريبة من القدس.

والليوم في القبس دير للبندكتيين يقوم على جبل صهيون الحالي في بستان "النباحة" حيث بنيت كنيسة مريم العذراء ذكرأً للأكمام الأخيرة من حياتها.

وقد قدم المكان السلطان عبد الحميد لغليوم الثاني إمبراطور المانيا سنة 1898م فجعله هذا ملكاً للكاثوليك، فبني الألمان الكاثوليك هناك في عام 1900م ديراً وكنيسة على اسم "رفاد العذراء" مستديرة على وفق قنون مختلفة من الهندسة.

وفي سنة 1906م سُلم الدير والكنيسة إلى البندكتيين الألمان فزيروا الكنيسة بالفسيفساء، وجعلوا

منها مزاراً جذاباً، وانشروا بالنشاط الأدبي والعلمي والهندسة والصناعة، وأقاموا متحفاً فلسطينياً. وفي الدير اليوم مركز للدراسات الكتابية ومركز مسكوني للبحث اللاهوتي ومنتدى للقاءات الطلاب، وهو مسؤول عن ملجاً العجزة.

بندكتيات سيدة الجلجلة: (1896م) لهن على جبل الزيتون دير محسن وقيم.

بندكتيات أبو غوش (1977): لهن دير للصلة.

دير الكرمليت

تنسب الراهبات الكرمليات إلى الكرمل، وقد قامت بتجديد رهبانيتهن في القرن السادس عشر الميلادي القديسة الإسبانية تريزيا الأخيلية.

ولهن في فلسطين لربعة أديار أقيمت أولها في القدس على جبل الزيتون جنوبي كنيسة الصعود قريباً من الموضع المعروف قديماً بكنيسة "اليونا" وبول هذا الاسم على جبل الزيتون في اليونانية.

في هذا المكان مغارة خصها القديس المسيحيون بأعظم إكرام لجلوس المسيح في جبل الزيتون قبلة الهيكل" (مرقس 13: 3) في آخر أسبوع من حياته وتعلمه بعض تلاميذه هناك ما يتعلق بخراب أورشليم المُقبل ونهاية العالم وما يفرضه ذلك على المؤمن من السهر.

وقد حدث هذه الذكرى بالقديسة هيلانة أم قسطنطين إلى أن تزين المكان بين سنتي 326 و333م بكنيسة ثلاثة فخمة إلى جانب كنيسة القيامة وكنيسة المهد، وكانت هذه الكنيسة تشرف على مدينة القدس وتخلد صعود المسيح وتعاليمه.

وقد حولت المغاراة فيها إلى كنيسة سفلی كان يدفن فيها أساقفة القدس، وتقلب التاريخ على الكنيسة فأقيمت مكانتها أيام الفرنجة (1152م) كنيسة أخرى لقبها الفرنجة بكنيسة "ابانا" ذكرى للصلة الر比بة التي قد يكون المسيح علمها في هذا الموضوع، ولكن هذه الكنيسة لم يكتب لها البقاء.

وفي عام 1868م اشتُرت المكان أميرة فرنسية وبنَت فيه ديراً وكنيسة وكتَّاباً إلى الراهبات الكرمليات المُحصنات (1874م) وألحقت بالكنيسة غرِباً أروقة كتبت على جدراتها صلاة "ابانا الذي في السموات" بلغات متعددة.

وما بين عامي 1910-1911 كشفت الحفريات الأثرية على بقايا كنيسة "اليونا" والمغاراة فبدئ ببناء كنيسة جديدة عليها تكون " المقدس السلام بين الشعوب والأمم".

هذا وفي كل يوم يشهد دير الكرمليت الحاج القادمين إلى كنيسة الراهبات الكرمليات والآثار المجاورة ليشاركون الراهبات مصلحتهن اليومية من أجل العالم وليرذخوا شأن الصلاة التي علمها المسيح يوماً لتلاميذه.

الرهبان الكرمليون: (1631م): لهم ديران في جبل الكرمل.

دير المصلبة

يقع دير المصلبة في وادٍ غربي القدس، ويستند هذا الاسم إلى أسطورة تقول إن الشجرة التي أخذ منها صليب المسيح نمت في المكان الذي ترتفع فيه كنيسة الدير، وتحيط بالدير أسوار عالية تُظهره بظاهر قلعة من قلاع القرون الوسطى.

وقد اختلف الدارسون في عهد تأسيس الدير فمنهم من يذهب إلى أنه من القرن الرابع الميلادي، وأخرون يذهبون إلى أنه من القرن الخامس وأن الذي أسسه هو تابيان¹ ملك جبورجيا، وقد دمره الفرس فرممه الإمبراطور هرقل في القرن السابع الميلادي، وتولى التاريخ على الدير وتعرض لقلبات الزمان.

كان يسكن الدير رهبان جبورجيون امتازوا بالتوّى وجعلوا من ديرهم مركز حياة دينية وثقافية لكل فلسطين، بدليل بقايا مكتبتهم الحاوية كثيراً من المخطوطات الثمينة التي نقلت إلى مكتبة الروم الأرثوذكس في القدس وبينها ترجمات عربية لأقسام من الكتاب المقدس، وإلى ذلك اشتهر رهبان الدير بحسن ضيافتهم وكانوا يعنون بأعمال الحقوق وزراعة الكرمة.

وكانت سنة 1644م آخر مرة رُمِّ فيها الدير قبل ترميمه الحالي، وبعد ذلك بأربعين سنة تسلمه السرور الأرثوذكسي من أصحابه الجبورجيين، وقد أقاموا فيه في القرن التاسع عشر مدرسة للاهوت، وزائر الكنيسة لا يزال يعجب بالفسيفساء التي فرشت بها أرضها والصور التي رسمت على جدرانها قديماً، وبرى وراء المنبع المكان الذي تقول الأسطورة إن شجرة الصليب نمت فيه وإليه يعود اسم الدير.

دير طور زيتنا

يقول ياقوت الحموي إن دير طور زيتنا من الديرة المحيطة ببيت لحم وعلى فرسخين من شرقها، وإلى جانبه جبل يصعد في قلته سمنة مرقاة، قيل إن عيسى عليه السلام صعد منه إلى السماء.

وفي المراجع الحديثة أن هذا الدير تسميه العرب جبل الطور أو طور زيتنا وعليه تقع قرية الطور، ويقع هذا الجبل شرق مدينة القدس ويشرف على المدينة بأسراها، وكان السيد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام يلْجأ إلى جبل الزيتون هرباً من أذى اليهود، وجاء في إنجيل متى أنه خاطب القدس بقوله: يا أورشليم يا قائلة الأنبياء وراجمة المرسلين إليها، كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع النجاجة فراخها تحت جناحيها ولم تدروا هذا بيتك يترك لكم خراباً.

وفي روایة أن الزيتون المذكور في الآية القرآنية الكريمة "والتي والزيتون. وطور سينين" هو جبل الزيتون عند بيت المقدس.

ومن المقتضيات المسيحية الحالية الكنيسة الجسمانية التي تقع عند أسفل جبل الزيتون في وادي

جهنم عند ملتقى الطرق بين القدس والطور وسلوان، وقمة الصعود وكنيسة سانتا مريم دير الجليل وكنيسة الزيتون ونزل فيكتوريا.

دير قمامه

يقول ياقوت الحموي في كتاب (الخليل والدلائل) إن هذا الدير يقع بأرض المقدس الشريف، وهو منسوب إلى امرأة نصرانية يقال لها قمامه وهي التي بنت الدير، وأقيمت فيه مع رواهباً لها، ولما ماتت دفنت فيه، وفي كتاب (مراكب الانطلاق) أن دير قمامه هو كنيسة للنصارى ببيت المقدس في وسط البلد، فيها قبة، تحتها قبر، يقولون: إن المسيح دفن فيه، ومنه قام، فلذلك تسمى بها النصارى القيامة.

من أدبار الأرثوذكس

وللروم الأرثوذكس في القدس 19 ديراً للرهبان منها دير مار إبراهيم المجاور لساحة كنيسة القيامة، ولهم في القدس أيضاً خمسة أدبار للراهبات، وبالقرب من القدس، في بيت عنيا، دير آخر للراهبات.

ولهم في غير القدس 23 ديراً للرهبان تختلف ذكرى بعض الدبار القديمة ومن أهمها: دير مار ثيودوسيوس، ودير مار سابا، ودير القديس جاورجيوس كورزيا، وجميعها بين جبال الخليل والبحر الميت، ثم دير مار الياس على طريق القدس بيت لحم، ودير قرنطل المطل على أريحا.

من أدبار الكنيسة القبطية

إن مركز الرهبان الأقباط دير الأنبا أنطونيوس القائم في القدس والمعروف بالدير الكبير حيث أسقف الأقباط، ولهم أدبار في القدس، ولهم دير كبير في يافا ودير أنش عند نهر الأردن 1946-1956، وهناك بعض الراهبات القبطيات في دير السيدة العذراء قرب باب الخليل في القدس.

ديارات الروس

تسكن الراهبات الروسية في الدير القائم على جبل الزيتون منذ سنة 1907 والدير القائم عند كنيسة مريم المجدلية التي بنيت سنة 1877 في الجمانية ودير بيت عنيا (البيزارية) حيث مدرسة وعيادة منذ سنة 1933، ومنهم من يسكن عند دير عين كارم الذي يعود تاريخه إلى سنة 1871. دير الكنيسة الرومانية: في القدس يقيم فيه راهب وبعض الراهبات.

خاتمة

يهدف هذا البحث المتواضع إلى تأكيد النظرة المتسامحة لمجتمع مهد الرسائلات الذي نحيا بين ظهرانيه والذى تزولف لحمنه وسداه، من أي دين كانا، وعلى أي مشرب تنهل منه بعيداً عن أي تخرصات أو شننجات أصولية، فالراهب المتنسك الذى يفيء إلى ديره، وإنما يفيء إلى أرض المحبة، أرض هذا الدير.

كاتب سوري*

■ ثبت المصادر:

- 1- الخزل والدائل- بين الدور والديارات والديرة ياقوت الحموي- (توفي 626 م)- سلسلة إحياء التراث العربي- تحقيق: يحيى زكريا عسارة ومحمد لبيب جمان- وزارة الثقافة السورية دمشق 1998- 2- الموسوعة الفلسطينية.

□□□

صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

لو كنت حصاناً

شعر للأطفال.....أصفد عبدالله

المستشرق لويس ماسينيون ما له وما عليه

عبد الرزاق الأصفر⁽¹⁾

مقدمة :

البحث يتناول السيرة الذاتية، والنشاط العلمي والديني لعالم فرنسي مستشرق هو لهذا لويس ماسينيون. وهى مسنتقة باختصار من كتاب عنوانه: لويس ماسينيون والإسلام: قام بتاليفه الكاتب الفرنسي بير روكلاف PIERRE ROCALVE، ونشره المعهد الفرنسي في دمشق سنة 1993م.

لويس ماسينيون (1883-1962) LOUIS MASSIGNON

ولد لويس ماسينيون عام 1883م في بلدة نوجنت المارن⁽²⁾ بفرنسا، لأسرة ذات مستوى ثقافي مرموق. وتعاون، وهو في الرابعة عشرة من عمره مع بعض أصدقائه في المدرسة الثانوية، على إصدار مجلة صغيرة سُمِّيَّتْ تُحْلَة فرنسا. وارتَحَلَ مع والديه إلى ألمانيا والنمسا وإيطاليا والجزائر. وفي عام 1901 نال شهادة البكالوريا- فرع الآداب والرياضيات، ثم نال شهادة إجازة في الآداب فيما بعد.

أدى خدمته العسكرية في مدينة روان بين عامي 1902- 1903، ثم زار الجزائر والمغرب وتتابع دراسته العالمية في التاريخ في معهد الدراسات العليا وكوليج دو فرانس ومدرسة اللغات الشرقية. وشارك لأول مرة في مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في الجزائر عام 1906. حيث التقى بغولد زيهير، ومانير لامبير وغيرهما. ودرس اللغة العربية، الفصحى واللغة العامية، وأصبح عضواً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة. ثم أخذ ينتقل بين البلاد العربية فزار البصرة والمحمرة وبغداد، حيث قام ببعض المهام لصالح دولته، والتقى عدداً من الباحثين مثل محمود

⁽¹⁾باحث من سوريا.

⁽²⁾ NOGENT-SUR-MARNE.

شكري، ورؤوف الجانرجي، ومحمد جلبي، وحمدي بك مدير الآثار العراقية. وفي عام 1908 شارك في أعمال المؤتمر العالمي للمستشرقين في كوبنهاغن، ثم زار القسطنطينية وبدأ دراساته حول الحلاج.

وفي مصر عُيِّن عضواً في المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية بالقاهرة. واكتسب صداقه حسين وصفي، ورشيد رضا، وعلى بهجت، ثم سافر إلى بريطانيا حيث نشر في بعض المجالات أولى كتاباته عن الحلاج والحلاجية.

وفي عام 1912 شارك في مؤتمر المستشرقين في أثينا، والمؤتمرات الرابع للتاريخ والديانات في لندن. وفي عام 1914 تزوج وقضى مع عروسه شهر الزفاف في مصراء الجزائر وسكرة وتونس. ثم تطوع، أثناء الحرب العالمية الأولى، في الجيش الفرنسي، ليعمل مترجمًا برتغالية مرشح ضابط وأرسل إلى الدردنيل. وقام بمهام عديدة للجيش ووزارة الخارجية ومنح وسام صليب الحرب.

وفي عام 1916 شارك في أعمال اللجنة الفرنسية في اتفاقية سايكس بيكو في إنجلترا. ثم عاد إلى مصر حيث قام في بور سعيد والقاهرة وجدة بمهام سياسية لصالح الخلفاء، والتقي اللتبى وكلايتون رئيس المكتب العربي والشريف حسين والأمير فيصل ولورانس وعد الله فيلبى وحايم وايزمن. وقضى عدة شهور في القدس، وهي تحت الاحتلال البريطاني. ثم شارك في إعداد اتفاقية كلمنصو-فيصل عام 1918.

وعاد بعد انتهاء الحرب إلى أعماله العلمية وبحوثه ومحاضراته في مراكز البحث وفي العاصم والجامعات في البلاد العربية وتركيا وإيران والهند والبلاد الأوروبية؛ فكان دائم التنقل والتجول لا يهدأ ولا يقر في مكان. وقد تنقل بين هذه البلاد مراراً كثيرة وهو يبحث عن المخطوطات والمصادر ويتقابل العلماء. وفي الوقت نفسه يقدم خدماته ومشورته للدول المحطة فيما يخص الإسلام والشعوب الإسلامية والعرب.

وفي عام 1924 انتخب عضواً في الجمعية الآسيوية الملكية في لندن، وفي أكاديمية العلوم السوفيتية. وفي عام 1928 بعث مرة أخرى إلى الشرق لأجل دراسة تطور الأوساط المسلمة في فلسطين والعراق وسوريا، وتطور الدراسات العليا فيها والتنظيمات الحرافية والعمالية. وكان دؤوباً في البحث عن مصادر جديدة عن الحلاج. وفي عام 1930 زار قبر الحلاج ببغداد وقرر ابن باكونية الشيرازي في طهران ومدينة البيضا مسقط رأس الحلاج. وشارك في محاولات تبني الأحرف اللاتينية عند العرب والفرنكس كما هو الأمر في تركيا.

وفي عام 1933 عُيِّن عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية بالقاهرة. وفي عام 1934 شارك مع ماري كحيل في دراسة جماعة "البدائية" في دمياط؛ وهي جماعة دينية كانت تحاول التوفيق بين الإسلام والمسيحية في التقانهما بالإبراهيمية. وزار مرة ثانية قبل مراراً عديدة - قبر الحلاج وقرر سلمان الفارسي وكربلاء والنجم والكرفة وبيروت ودمشق واسطنبول. وفي اللاذقية...

التقى بالشيخ سليمان الأحمد، واستفاد منه كثيراً من المعلومات في دراسته لطائفة النصيرية. وفي عام 1938 زار المنصورة ودار ابن لقمان وعواصم عربية عديدة وتركيا. وشارك في مؤتمر المستشرقين الألمان، حيث ألقى بحثاً عن الشيعة المترافقين في نهاية القرن الثالث الهجري، كما شارك في المؤتمر العشرين للمستشرقين في بلجيكا.

وحينما نشبت الحرب العالمية الثانية عاد فوضع نفسه تحت تصرف الجيش الفرنسي، فرافق الجنرال ويغاند، وحضر معه حفلة زفاف شاه إيران بأخت الملك فاروق. وخدم في الأركان العامة برتبة رئيس كتيبة العاملين في قسم ما وراء البحار، ثم معاوناً لجبرود ووزير الإعلام.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الإيرانية. وفي فرنسا اعتقله الأناندة ثم أطلق سراحه. وعاد إلى بلاد الشرق ليقي محاضراته. وفي أثناء الحرب التقى هاشم الأتاسي وشكري القوتلي وسعد الله الجابري وفخري البارودي وأحمد الشرابي. وزار أفغانستان، وعُين عضواً في الأكاديمية الأفغانية. ثم سافر إلى الهند وزار جامعاتها ومعاهدها الإسلامية، كما زار قبر المسيح المزيف هناك. والتقى نهره ومنع من زيارة غاندي في السجن، ورفض زيارته محمد علي جناح الزعيم الانفصالي. وبانتهاء الحرب الثانية عاد إلى نشاطه الاستشرافي ومحاضراته ودراساته. وعُين رئيساً لهيئة امتحانات الأغريقاسيون في الدراسات العربية وبقي فيها عشر سنوات.. وفي عام 1947 هاجمه الصحافة المصرية متهمة إياه بأنه صديق العرب والمسلمين المزيف.

وباشتعال حرب فلسطين وخروج الفلسطينيين وإعلان دولة إسرائيل صار له مجال جديد للعمل والمهام؛ فكثُرت زياته لفلسطين ولا سيما القدس والخليل وبيت لحم. وأدى خدماته للدولة الفرنسية وقت تقارير عن مهماته لوزارة الخارجية. وظهر متعاطفاً مع العرب من الناحية الإنسانية وزار مخيّمات اللاجئين الفلسطينيين. وكما أبدى إعجابه بغاندي ومؤازرته له، كما آثر نضال الشعب في المغرب لإعادة السلطان إلى العرش. وشارك في باريس في الصلاة على الضحايا المسلمين الذين قتلوا في إحدى التظاهرات، وتآزر مع سارتر ومورياك للمطالبة بإنصاف الشعوب المستعمرة والدعوة إلى السلام. وفي إحدى التظاهرات تلقى ضربة على عينه أفقدته بصرها وذلك عام 1957.

سافر في عام 1952 إلى الولايات المتحدة وكندا، وألقى هناك عدداً من المحاضرات. وحضر المؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الألمان، وصار رئيساً لجمعية أصدقاء غاندي، ورئيساً لجمعية العفو عن السجناء السياسيين عبر البحار. ثم تقاعد من العمل في الجامعة وكوليج دو فرانس، وسافر إلى الشرق متفرغاً لدراساته الاستشرافية، فزار مدغشقر وناميبيا وأوغندا ثم مصر والجزائر.

وفي عام 1956 منحه الملك محمد الخامس الوسام التلوي.

وفي عام 1958 زار الجزائر بدعوة رئيس الجمهورية الفرنسي، كما زار المهدى بن بركة في سجنه. ثم أعاد للكتابة إلى مصر وبيروت والقدس والخليل ودمشق مولياً بحوثه ومنشوراته ومحاضراته.

ومن خلال ما تقدم تجلّى لنا من ماسينيون وجهان من أنشطته، الوجه السياسي المسرّ للدولة، والوجه الاستشرافي في محاولاته الكشف والدراسة للكثير من جوانب التراث العربي والإسلامي. وثمة وجة ثالث لمارسيليون هو الوجه الديني، الذي لزمه طوال حياته، وبذل لأجله كثيراً من الفعاليات. فهو قبل كل شيء رجل دين كاثوليكي يحاول، بشكل ما، وعن طريق دراسته الموجهة إلى الدين الإسلامي، أن يقترب خدمة للكنيسة الكاثوليكية، فقد كان موزارراً لمؤسسة شارل فوكو في مونمارتر، وهي مؤسسة تبشيرية، وألقى محاضرة عن فوكو بعد وفاته، وعن موقع مؤسسته من القضية الإسلامية، وذلك في مراكز الدراسات بسان لويس وبحضور عدد من الكرادلة.

وكان موزارراً لجماعة القليين الأقسيين الكاثوليكية التبشيرية، كما كان دائم المشاركة في المؤتمر العالمي للمؤمنين، ومحرراً في مجلة "الله الحي"، وعضوًا دائمًا في مؤتمرات تاريخ الأكاديم. وله محاضرات في "الإيمان بال المسيح وعالم اليوم" في جمهر المتدينين الكاثوليك. وشارك في تأليف هيئة التعاون المسيحي الإسلامي، وترأس هيئة حج الصدقة المسيحية الإسلامية في لندن. ورسم أسقفاً في القاهرة ، فكان يحرص على حضور القداسات، وإحياء ليالي العبادة، وممارسة الصوم مع غيره موزاررة لبعض القضايا.

وقد بذل جانباً من جهوده لدراسة ظاهرة "أهل الكهف" ، التي وردت عند المسيحيين والمسلمين وتجلياتها الإيقونية ودلائلها الدينية.

وكان لهذا الوجه الديني من فعالياته ونشاطاته تأثير في مؤلفاته ومنهجه. فمن خلال اطلاعه الواسع على التراث الإسلامي، ومعرفته العميقه والشاملة للمجتمع العربي والبلاد الإسلامية، وصداقاته مع شخصيات دينية وعلمية في الشرق، كان يحاول دوماً التقارب بين الإسلام والمسيحية. وبيحث عن نقاط اللقاء والتشابه والتأثير ليصل إلى جو من التعاون والتقارب والتحاب بين أهل البيانات... ولنا أن نتساءل هل كانت جهوده موجهة بالدرجة العظمى إلى خطاب المسلمين؟ وهل كانت أعماله تنصب في خدمة التسويف الاستعماري وقول الحضارة الأوروبية المسيحية في عالم الإسلام الشديد الحرث والارتياح؟ وهل أثرت جهوده الدينية هذه على منهجه العلمية وموضوعيته وحياده؟ في الحقيقة انفتقت الأوساط العلمية الاستشرافية منهجه هذا، كما شكل كثير من الدارسين والمتقين العرب في مصر مصاديقه، ولا سيما حين كانوا ينظرون إلى خدماته الرسمية في الجيش الفرنسي ووزارة الخارجية، ودخوله في ميدان السياسة الغربية في الشرق العربي والإسلامي، وإن كان يحاول دوماً إظهار الصداقة للعرب والمسلمين..

ومن نتائج محاولاته هذه توصل إلى إلقاء الضوء على الديانة الإبراهيمية، فمحمد (ص) ينتهي إلى إسماعيل وإبراهيم، ويقر بإسلام إبراهيم وحنيفيته، ويعلن بصراحة أن الإسلام ملة الأب إبراهيم، ويعطي مجالاً كبيراً للإبراهيمية في عقائد وشعائره.

ومن جهة ثانية راح ماسينيون يبحث في النصوص الإسلامية، والعقائد والطقوس والأدعية

والخرافات، عن قاسم مشترك بين المسيحية والإسلام. ووُجِدَ ذلك في التصوف الإسلامي والحلاج والفرق الشيعية المتطرفة. وكما حاول المقارنة بين مزيم وفاطمة (في منظور بعض الفرق)، كما بحث عن تأثير الأفلاطونية الحديثة والتوراة والإنجيل في الفلسفة والتصوف الإسلامي. وركز جهوده على قصّة أهل الكهف، لإثبات مفهوم البعث من الموت والعودة إلى الحياة، أي مفهوم القيامة المسيحي. وألقى الضوء على سلمان الفارسي، الذي كان مسيحيًا قبل إسلامه، وكان في خدمة بعض الكهنة المسيحيين. وأصبح له دور هام بعد إسلامه حتى لقد شهد الرسول له بأنه من آل البيت، ثم تمنّع ب المقدس خاصًّا عند الشيعة.

اما جماعة (البدلية) التي أسسها في نمياط، ثم أصبح لها بعض الفروع، فقد تركت جهودها على استيعاب مسيحيين ومسلمين في إطار التوفيق الإبراهيمي. وكانت لها اجتماعات وأنشطة ثقافية ودينية تجمع بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي. وفي كل اجتماع كانت تُتلَى بعض سور القرآن الكريم ولا سيما سورة مرريم وأآل عمران والكهف والفاتحة. وقد ظلت علاقته بهذه الجماعة وثيقة طوال حياته، وكان يواли مرساليتها حتى لقد بلغت رسائله إليها أربع عشرة رسالة. ولنلاحظ اختياره نمياط مقراً لها وزيارتة دار ابن لقمان في المنصورة التي سجن فيها لويس الناسع إثر فشل حملته الصليبية على مصر.

من مؤلفاته وأس بيانيون:

أ- الكتب:

- 1- مهمّة في ما بين النهرين، مجلدان، مركز الدراسات العربية والشرقية في القاهرة.
- 2- بحث في الأصول اللغوية لمصطلحات التصوف الإسلامي.
- 3- مختارات من نصوص غير منشورة تخص تاريخ التصوف في بلاد الشام.
- (غوتنر / 266 ص)
- 4- هجرة إسماعيل.
- 5- حولية العالم الإسلامي؛ بالاشتراك مع ف. مونتي F. U. P.
- 6- أخبار الحلّاج.
- 7- الطواسيين.
- 8- بيوان الحلّاج.
- 9- عذاب الحلّاج، المتصوف الشهيد في الإسلام (Passion). في أربعة مجلدات.
- 10- دروس في تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية- القاهرة.

بـــ المقالات والمحاضرات:

كتب ماسينيون ونشر عدداً كبيراً من المقالات وألقى عدداً كبيراً من المحاضرات، ولو جمعت لجاءت في مجلدات.

ونقصر فيما يلي على ذكر بعض ما يتعلق منها بالدراسات الإسلامية:

1- المغرب والغزو العربي.

2- الطريق إلى فاس.

3- المغرب في أوائل القرن السادس عشر حسب رؤية ليون الأفريقي.

4- قبور الأولياء في بغداد.

5- المكتبة الإسلامية في بندر بوشهر.

6- غوته والإسلام.

7- لهجة بغداد العالمية.

8- تاريخ المذاهب الفسفافية العربية.

9- زمن تأليف رسائل إخوان الصفا.

10- النصيرية في سوريا، أصولهم وتوزع عشائرهم.

11- تأملات قرآنية وأصول المصطلح الصوفي

12- الصهيونية والإسلام

ماسينيون والإسلام:

لما عرف ماسينيون الإسلام تأثر به أشد التأثر، فقد افتتح برسالته كما افتتح برسالة المسيحية، واعتقد صحته دون أن يصبح مسلماً. آمن بأن الإسلام دين سماوي، وأن محمداًنبيًّا والقرآن كتاب إلهيٌّ لوحاه الله إليه بوساطة جبريل. وأنه دين الفطرة والبساطة ودين التأمل في الطبيعة والخلق وتوحيد الإله، وأنه كاف لكل حاجات الإنسان. وأنه ليس ديناً جديداً بل مكملاً لما سبقه من الأديان التوحيدية، فهو دين إبراهيم حنيفاً مسلماً ودين كل الأنبياء. وكلمة الإسلام -معنى الانقياد والطاعة- تتطبق على كل الأديان السماوية، وكلمة مسلم تتطبق على كل الأنبياء. وإبراهيم أبو الأنبياء وإمامهم والله الجميع، وإبراهيم منزلة خاصة في الإسلام؛ فمحمد من سلالة الإبراهيمية شأنه في ذلك شأن كل القبائل المستعربة، وإسماعيل هو الولد الأكبر لإبراهيم والذي حُرم من خلافة والده، وأقصى مع والدته هاجر إلى مكة لحكمة يعلمها الله. وحين أودع إبراهيم أسرته في مكة أقام بيته الله ودعا ربَّه (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمَّة مسلمة لك، وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت العوابُ الرحيم، ربنا وابعد فِيهِمْ رُسُولاً مِّنْهُمْ يَتلو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ وَيَزْكِيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). (البقرة 129).

ودعا إبراهيم بادعية أخرى، واستجاب الله دعاءه برسالة محمد إلى العرب، الفرع الإبراهيمي المُبعد المهاجر المحروم من النعمة، الذين يسمّيه ماسينيون الإسماعيليين، ويسمى دين الإسلام الإبراهيمية ومع ذلك فهو دين عالمي، وليس ديناً محلياً خاصاً كاليهودية. والمؤمنون أمة واحدة: «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» (أنباء 92). وكلهم يؤمنون بالمبني على الذي أخذه الله على البشر وبالدينونة.

وال المسلمين يؤمنون بال المسيح، ورسالة وقداسة وطهارة مريم العذراء، وعدوّة المسيح يوم الدينونة ولقائه مع المهدى.

والقرآن واحدٌ موحدٌ، يبرئ مريم وابنها من الإثم ومن الشيطان الرجيم، ومحمد نبىٰ صادق أمين وهو المبشرٌ به، وهو خاتم الأنبياء، وليس بعده إلا الأولياء والمقربون.

ولم يقل محمدٌ عن نفسه شيئاً سوى أنه عبدٌ مُرسلٌ يُوحى إليه، اقترب من الحظيرة الإلهية ويفي عند الأعتاب، فلم يدعَ الاتحاد والخطول، بينما تجاوزها الحلاج فتجاوز بذلك الحدود المشروعة فقتل بسيف الشريعة وصليب...

ويرى ماسينيون أن مهداً هاجر في سبيل الله، كما هاجر من قبل إبراهيم وزوجه هاجر وابنه إسماعيل.

حمل ماسينيون على عائقه قضية التقارب بين الإسلام والمسيحية، وهو الوحيد في ذلك بين المستشرقين المسيحيين. وجمع بين مسيحيته العميقه كرجل بين وبين تقديره للإسلام، ووجد في دراسة التصوف الإسلامي خير طريق لاكتشاف التقارب والتشابه بين الدينين. كما وجد أن إبراز شخصية الحلاج الصوفي المسلم الشهيد خير ما يوصل المسيحية في الإسلام.

وكُلُّ المستشرقين درسوا التصوف الإسلامي من الخارج، أما ماسينيون فقد درسه من الداخل أي من خلال تجربته المسيحية - الإسلامية وقناعاته الخاصة وتعاطفه مع الحلاج القائل بوحدة الشهود، وأول من قال في الإسلام: «أنا الحق». وهذا ما سما به إلى أعلى مستويات القدسية والولاية ثم ختم حياته بالشهادة.

إن ماسينيون رأى في الحلاج شبيهاً له، كرجل مسيحي له تجربته الصوفية التي وجد فيها ذاته وتعاطف من خلالها مع البشرية المعدنة، كما فعل الحلاج الذي وصل إلى الحقيقة بطريقة المجاهدة النفسية والفناء.

وهكذا يقرر ماسينيون أن التصوف مجاهدةً ومعاناةً واستبطان قبيل كل شيء. وهو يوافق المستشرق مرغوليوث MARGOLIOUTH بأنَّ في القرآن أساساً صالحةً لمنهج صوفي أصيل، بعيد عن التأثيرات الأجنبية.

وهذا لا يمنع وصول أصياء خارجية تركت بعض تأثيراتها في التصوف الإسلامي جاعت من صوب الشرق الهندي والأفلاطونية الحديثة. بل إنَّ ماسينيون يرى أن هذه الأصياء أبعدت

التصوف الإسلامي عن متناول الجماهير المسلمة ولا سيما حين نادى ابن عربي بوحدة الوجود. أما تجربة ماسينيون الصوفية فكانت جمعاً بين روحانية القيسين المسيحيين والأولياء المسلمين في منهج التضحيّة وتحمل الآلام (والحلاج مثال لذلك) وما عُرف عند المسلمين بالأبدال الذين هم أعمدة الكون يحجبون عن البشر سطوة غضب الإله... إن هذا اللقاء بين البشري والإلهي، الذي هو لقاء بين شاهد الآن وشاهد التوارم هو نقطة اللقاء العظمى بين المسيحية والإسلام التي اكتشفها ماسينيون! وقد انتقد ماسينيون بأنه أخذ معطياته من الإسلام السنّي ومصادره، وأهمل في دراسته المصادر الشيعية، ولكن هذا خطأ وتجن.

فحمن نعلم أنه أتقن اللغة الفارسية وحاضر بها وتولرت، زيارته لإيران ولقاوه أكابر علمائها الدينيين. واعتمد على مؤلفين شعبيين كالبلقي والشيرازي، وذرّس التصيرية في سوريا وكتب عنها، وباحث في الفنوصية الإسلامية أي العرفان لدى الشيعة. كما أورد آراء الشيعة في الحلاج وساق على تقاديمهم إياه آراء علمائهم كالطوسى، وملا شرفة شيرازي، كما وجد أن فرق البابية والبهائية واليزيدية يقدسونه أيضاً. وركز جهوده على السيدة فاطمة، التي كثيراً ما قورنت في الإسلام بالسيدة العذراء، وعلى قصة المباهلة التي جرت مع نصارى نجران في المدينة بحضور السيدة فاطمة وعلى والحسن والحسين.

وأبرز ما يسمى في الصوفية الإسلامية بالأبدال، كما أبرز دور عليٍّ وفاطمة وسلمان الفارسي في الإسلام والشيعة ومن المعلوم أن سلمان يمثل الثقافة المسيحية، لأنّه كان قبل إسلامه يلازم الرهبان ويستلقي عنهم، ثم ذهب ليبحث عن الحقيقة والنبي الجديد.. وقربه النبي حتى عده من آل البيت.

ويعرّج ماسينيون على قضية خروج المهدى التي يؤمن بها المسلمون جميعاً، ويرى فيها مثيلاً لعودة المسيح المعترف بها أيضاً في الإسلام، ويلقى المسيح بالمهدى، ويقع العدل والسلام جميع البشر... . وعند الشيعة أن الخضر وأهل الكهف السبعة سيعودون على مقمة جيش المهدى فيدخلون القدس ويلتقون السيد المسيح..! ويستعين ماسينيون في إثباته إمكان البعث والقيمة، بأمثلة موسى والخضر وإيليا والمهدى وال المسيح وأهل الكهف، وهذه كلها معطيات إسلامية سنّية وشيعية ومعطيات مسيحية.

ولكن هذا كله لا يخرج بقناعات ماسينيون عن الخط السنّي.

فهو يؤمن بأن الإسلام شريعة وروح، لا يلغى أحدهما الآخر وهو طريقة وحقيقة، لا غنى لإحداهما عن الأخرى. ويرى أن القرآن والحديث هما مصدراً التصوف الإسلامي، وأن التصوف سنّي، عربي، سامي، أي أنه أصيل وليس بحاجة إلى التأثيرات الأجنبية. إن ماسينيون مع أمّة الإسلام الواحدة، ومع الإجماع والسنّة، وإنما كان ميله إلى الدراسات الشيعية بمقدار ما تخدم لديه

أطروحة التقارب العقائدي بين الإسلام والمسيحية.

ماسينيون ودواعاته في الميزان:

لقد كانت لmassinians مهمتان: الأولى تتميم المفاهيم المسيحية بين المسلمين، والثانية تغيير نظرية المسيحيين إلى الإسلام، وبهذا يتم التقارب بين الجانبين. ولذلك كان كثيراً ما يشارك في احتفالات المسلمين كليلة الفوز، وقد شارك في صوم رمضان ويجعل ثلاثة سورة من القرآن ركناً معتاداً في اجتماعات "البدائية" التي تضم مسلمين ومسيحيين.

ولتنقل الآن إلى بيان موقف الآخرين من أعمال Massinians:

لقد كان طلابه يدهشون لسعة إطلاعه وكثرة مصادره وغزاره ما يورده من الأسماء، فكانوا بين مبهورٍ معجب وبين متشكِّبٍ حذر.

أما العلماء فقد أخذوا عليه مأخذ عديدة منها : 1- جمعه بين السياسة والدين والدراسة العلمية. 2- وتسخيره العلم والبحث لغايات غير علمية. 3- سطحية نظرته، وبعده عن التحليل، ووقوعه في أخطاء عديدة بسبب التسرع.

وانتقد زميله هاملتون جب GIBB HAMILTON بأن من الصعب وضع خطٍّ فاصل بين دقه العلمية وبين اتجاهاته الشخصية وحماسته الذاتية، فقد رفع الحلاج إلى حد نصرته.

وانتقده ليوار سعيد في تظيراته وتميماته الرعناء، ومجافاته التفسير والتخليل حتى خدت بحوثه راكماً بلا روح، وبأن الزمن تجاوزه لأن العالم الإسلامي يتقدم ويتطور باتجاه العلمانية والتكنولوجيا. وكان عليه أن يساعدته على تجاوز جمود الماضي إلى الحداثة المادية الغربية بدلاً من الحفاظ على القيم التقليدية.

وانتقد عمر فروخ والشيخ الإبراهيمي في خلطه بين التصوف والسياسة، وعدُّه بعض العرب والمسلمين طابوراً خامساً للاستعمار.

وانتقد دنیز ماسون D.MASSON وجاك بيرك J.BERQUE في استنتاجاته المتعلقة بفاطمة وسلمان وأهل الكهف.

ورماه علماء الأزهر بعدم فهم الإسلام، واعتبرضوا على كثير من آرائه، لأن هناك فرقاً بين الشريعة والتصوف، وأن كثيراً من أشكال التصوف ليس إسلامياً، ورأوا في "البدائية" ودار السلام وجهين استعماريين.

وانتقد بالتركيز على معطيات أهل السنة وإهماله المعطيات الشيعية، وتركيزه جهوده في التصوف على الحلاج وإهماله من سواه، ولا سيما ابن عربي صاحب وحدة الوجود.

ورفض المسيحيون الكرمليون والدومينيكان أطروحةاته حول القرآن والتبوة والوحى.

وانتقد في أنه كان خادماً للسياسة الاستعمارية والسلطات الحاكمة ولا سيما في مرحلة الأولى.

وأنه أراد من خلال الحلاج أن يجذب في الإسلام ما ليس منه.
واخيراً لم يكتفى الفاتيكان بمنهاجه ولا بنتائج بحوثه، ولكنه ترك له المجال لمتابعة مسيرته
واكتفى بالاحتياج على (البلدية) رسمياً، وطالبه بتقديم إيضاحات عنها.
ولكن هل كانت له إيجابيات؟

الجواب نعم. فقد ألقى أصواته كثيرة على جوانب من التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية
وشعّج كثريين من رجال الدين على القيام بدراسات إسلامية. ودعا إلى المقاربة بين الديانتين
العظيمتين، واعتراف كل منها بالأخرى، والتعاون في سبيل خير الإنسان. ولا يخفى أن هذه الناحية
لها الآن حضور على الساحة الإسلامية المسيحية.

وشعّج على دراسة التصوف الإسلامي، وسد فراغاً في الدراسات المغربية، وتأثر بروحانيته
وإيمانه أساندته جامعيون ودارسون عديدون. وكان له إشعاع خاص في إيران والأوساط الشيعية
والآفانية التقمية.

وكان له في نطاق السياسة مواقف إيجابية عديدة، مثل دفاعه عن الإسلام والمسلمين
والمغضوبين والمحرومين. وقد بين خطأ الغرب، ولا سيما فرنسا وإنجلترا، في ازدراء بلاد الشرق
الأوسط وشعوبها وطاليهم بالعدل.
وناصر حرنة الجزائر، وعودة الشرعية إلى المغرب، والحركة الغاندية الداعية إلى استقلال
الهند.

وتعاطف مع الفلسطينيين واللاجئين العرب، ودعا إلى حلّ سلمي عادل وأدان الصهيونية، وأكد
أن سوريا هي المفتاح لحل مشاكل المنطقة بسبب دورها القيادي القومي. وقاوم محاولات الفرنسيّة
واستيلاب الشعوب، ومحو اللغة والتراجم والتقاليد والدين في شمال إفريقيا. وتعاطف مع السجناء
السياسيين والقراء والمظلومين في كل مكان، وأدان أساليب العنف والكراهية.

وقد جمع سيد حسين ناصر كل الانتقادات التي وجهت إليه ورداً عليها، وذلك في مقالة له
بناسبة مرور مائة عام على ولادة ماسينيون" وعنوانها: حضور ماسينيون .

وختاماً، يتبيّن لنا مما سبق أن ماسينيون كان يبدو أحياناً بهيئة العالم وأحياناً بهيئة رجل الدين
وأحياناً في شكل السياسي ويخلط بين هذه الوجوه. ومن هنا كانت خطورة مسيرته.

ولم يستطع التأثير لا في الأوساط المسلمة ولا في الأوساط المسيحية، بل ربما لقي الإنكار من
الجهتين من حيث أراد أن يجمع بين الحسينين.

ومع ذلك يجدر بنا قراءة كل ما كتبه وتقويمه، كما يجب مراجعة كل نتاج المستشرقين
والاستفادة من حقائقهم وإمكاناتهم وأحكامهم المنصفة وطرح ما لديهم من المغالطة والزيف.

اكتشاف رسم لأحد سيوف النبي (ص) المعروف (بالصمصام) على أحد الدراهم المملوكيّة

د. غسان هلال^(١)

اكتشفت على أحد الدرّاهم الأصلية الواضحة والوحيدة للسلطان المملوكي الظاهر لقى بيسرس، والمضروب في دمشق المحرّوسة برمضان سنة ٦٦٧هـ، اكتشافاً هاماً جداً لم يذكره أحد من الباحثين قبل الآن وهو وجود سيف واضح على ظهر الأسد.

أخذت أبحث في المراجع عن ماهية هذا السيف، فتبين لي من خلال كتب (رسالة الكندي في جواهر السيف) بأنه رسم للسيف اليمني العتيق يدعى (الصمصام). وهو سيف مشهور جداً في التاريخ العربي القديم ومصنوع أصلاً من قبل الحميريين (١١٥ق.م - ٥٢٥ق.م).

ذكر الفيلسوف الكندي في الكتاب المذكور وصفاً مفصلاً (بدون رسم) لشكل السيوف اليمني العتيق^(٢)، والذي يتوافق مع شكل سيف الدرّهم، لأنّ السيوف اليمنية العتيقة التي يزن الواحد منها

^(١) طيب أسنان سوري.

^(٢) بعض ما ذكره الكندي في رسالته (جواهر السيف) عن السيوف اليمني العتيق والذي يخص هذا البحث:

تقسم السيوف العتيقة "الكريمة" إلى ثلاثة أقسام، أولها وأحوجدها اليام، ثم تاليها القلمي، ثم تالياها الكندي المسماة الفاقرون. وهي حمر عرفت السيوف البهائية الشهيرة التي امتازت بعروتها وحسن صناعتها. ونصف الكندي السيوف البهائية فيقول: هي حمره مستطيل معرج، متاريقي العقد ليس بعض العقد أكثـر من بعض، القد أربع قدره وهي جميع قبود السيوف التي طبعت بالبين، ومنها العريض الأسفل المخروط الرأس، المربع السيلان (هو الجزء القائم من نصل السيف) تربعاً عريضاً طولاً إلى طرف السيلان، وعمرى على نصله أربع شطب (ح شطب: هي التفوارات المحفورة على وجهي نصل السيف لتقليل وزنه وجعله أكثر قوة ولبرقة)، فيها المخفر وهر الذي شطب شبيهة بالأكمام مدوره المحفورة، ومنها ما شطب ذات زوايا مرعة من داخل الشطب.

وتكون هذه الشطب متزاوية في وسط السيوف وتسمى شهادتـ، ومنها ذو ثلاثة شطب واحدة في الوسط واثنتان في الشرفين وهي التي تسمى داستـ، وهذه تسمى الجاهليلـ، وأشكال هذه على ما صورنا وعلى هذا الشكل صورة (الصمصام).

وأكثر السيوف البهائية يبلغ عرض نصلها ثلاثة أصابع تامة، ويبلغ عرض أقلـ ما يكون منها اصبعين ونصف اصبع وهي الخفاف ولا يذكرن عليها شطب وتسمى القرقرية، أما العراض فت تكون طولها ثلاثة أشار ونصف، وتكون أوزانها ما بين الرطلين

ثلاثة أرطال إلا ربع تكون نصالها شديدة الانتواء. وهذا الوصف ينطبق على سيف الدرهم، حيث أن له نصالاً شديد الانتواء أيضاً، (الصورة المكبّرة جداً والمائلة لخلف الدرهم، وذلك بالنظر إليه بشكل مائل ومن أعلى الرسم إلى أسفله).



والنصف إلى ثلاثة أرطال غير ربع، والذي فيه منها ثلاثة غير ربع تكون مضطربة القدود شديدة الانتواء، فإنما ترك مضطربة مخافة أن تدخل النار فينقص أوزانها، وإنما أثقلها بأوزانها.



رسم لأحد أشكال (الصمصام) حسب وصف الكندي له

رسم لأحد أشكال (الصمصام) حسب وصف الكندي له



وأود أن ألفت الانتباه إلى أن الكندي أشار أنه يوجد على سيلان السيف اليمني العتيق أربع شطبات مدورات متساوية، بينما يوجد على سيلان سيف الدرهم أربع كربات متساوية عوضاً عن أربع شطبات مدورات متساوية، لأن النقاش لم يستطع نقش هذه الشطبات المدورات المتساوية ضمن (0.5) ملم (وهو عرض سيلان سيف الدرهم). كما أنه لم ينечен طرف السيلان المخروط لعدم وجود مسافة كافية لذلك.

وممن الملاحظ أن الكندي لم يذكر في رسالته أن بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق مخروط، لبداية الموضوع لاسماً أنه ذكر أن طرف سيلانه المتصل بالقسم المعوج منه مخروط، لذلك لا بد أن تكون بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق المتصل بطرف السيلان مخروط أيضاً ليكون السيف متداولاً بين قسميه السيلان والمعوج.

وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون هناك تزايد تدريجي في عرض القسم المعوج لاتصال بدايته بطرف السيلان المخروط الضيق.

ويبدو أن هذا التضيق الواقع بين السيلان والقسم المعوج هو الذي يعطي هذا السيف مرونته الكبيرة.

وهذا ينطبق على سيف الدرهم، حيث يلاحظ أن بداية القسم المعوج منه مخروط أيضاً. يوجد أيضاً خلف رأس الأسد مباشرةً، رسم واضح لساقي وقدم بشري، فالصورة أشبه ما تكون برسم لساقي وقدم شخص راكب على الأسد ومتقدماً سيفه.

ويمـا أن الأـسد هو شـعار الـظـاهـر بـبـيرـسـ، فـمن المؤـكـدـ أنـ الشـخـصـ الـذـيـ يـركـبـ مـتقـلـداـ سـيفـهـ هو رـسـمـ للـظـاهـر بـبـيرـسـ نـفـسـهـ، حـيثـ أـنـ مـنـ غـيرـ الـمـمـكـنـ أـنـ يـركـبـ شـعـارـهـ شـخـصـ آخـرـ غـيرـهـ. وـهـذـاـ مـاـ كـانـ يـرمـيـ إـلـيـ النـقاـشـ مـنـ نـقـشـ، رـسـمـ لـسـاقـ وـقـدمـ بـشـرـيـةـ خـلـفـ رـأسـ الـأـسـدـ مـباـشـرـةـ.

وعـلـيـ فالـسـيفـ الـمـوـجـودـ عـلـىـ ظـهـرـ الـأـسـدـ هوـ رـسـمـ لـسـيفـ الـظـاهـرـ بـبـيرـسـ وـهـوـ (ـالـصـمـصـامـ).

وـمـاـ يـؤـكـدـ أـنـ سـيفـ الـظـاهـرـ بـبـيرـسـ كـانـ سـيفـاـ يـمـانـيـاـ، مـاـ ذـكـرـ فـيـ (ـسـيـرـةـ الـظـاهـرـ بـبـيرـسـ)ـ خـمـسـةـ

مجلدات - التي أصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب - المجلد الأول ص 775) حين قال الراوي في معرض حديثه عن نزال جری في حلب بين الأمير بیبرس (أي قبل أن يتسلطن) وأحد الفرسان اللئام (ولما توسط الميدان ولعب بالسيف اليماني، استقبل ذلك الفارس الذي كان نزل إليه، واندفع كأنه الأسد وضربه بالحسام وأطاح رأسه عن الهام.. الخ).

أورد فيما يلى نبذة عن تاريخ هذا السيف المشهور المأخوذة عن دائرة المعارف الإسلامية جزء 14 من 333-335، وعن الآثار النبوية لأحمد بن تيمور ص 26، وعن بعض أصحاب المسير النبوية.

الصّفحة:

الصّفحة بكسر فسكون، ويقال الصّفحة أيضاً بلا تاء في آخره. سيف الشاعر العربي المقائل عمرو بن معدى كرب الزبيدي. وذكره بعض أصحاب السير النبوية فيما صار إلى النبي (ص) من السيف، فعلى سبيل المثال لا الحصر، كابن سيد الناس في (عيون الأثر في فنون المغازى والشمائل والسير)، ج 2، ص 318)، وعلى الطببي في (السيرة الطبية)، ج 2، ص 427). وقد اشتهر بصلة حده ورهاقه، وهو من خيرة سيف العرب بررت أصله إلى اليمن وتنسب إليه عراقة في القدم أبعد مما يتصور. وينظر عمرو نفسه في بيت له يستشهد به كثيراً (ابن دريد من 311؛ العقد [طبعه سنة 1923م] ج 1 ص 46 - ج 2 ص 70؛ ابن بدرورن ص 84؛ ناج العروس ج 6، ص 266) أن هذا السيف كان في وقت من الأوقات لابن ذي قيقان من قوم عاد (وهو من عشيرة حميرية)، [انظر Die Arabisch Frage: Hartmann من 613]. وبجعلونه ملكاً من أواخر ملوك حمير من أسرة ذي جدن، على أن المرجح أن الشاعر إنما عنى أن يشير إلى العصر العظيم الذي ظهر فيه سلاحه. وتاريخ الصّفحة ووقائعه تاريخ متشعب منتباً، بل إن هذا السيف وقع أيام حياة الشاعر في يد رجل من الأمويين هو خالد بن سعيد بن العاص من صحابة النبي (ص). وقد ذكرت الطريقة التي استحوذ بها خالد على هذا السيف بروايات عدة مختلفة، في ابن الكلبي (في كتاب البلاذري) وأبي عبدة (في كتاب الأغاني) والزهري (في كتاب ابن حبيش) وسيف بن عمر (في كتاب الطبرى) وينظر سيف، أنَّ خالداً غنمته في القتال بعد هزيمة عمرو بن معدى كرب، الذي اشترك في الفتنة التي أثارها على الإسلام، المتتبى الأسود العنسي. وينظر الثلاثة الأولون أن عمراً نفسه أعطاه لخالد فدية لأخته (أو زوجته) ريحانة التي كانت أسرة في أبيي المسلمين. وقد نظم عمرو قصيدة بهذه المناسبة جرت المصادر العربية على الاستشهاد بها (ابن دريد من 49؛ لسان العرب ج 15 ص 240... الخ). ولما توفي خالد بن سعيد في وقعة مرج الصفر أيام فتح الشام (عام 14هـ)، انتقل الصّفحة إلى ابن أخيه سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص الذي أضاعه عندما كان يدافع عن الخليفة عثمان إبان حصاره في بيته في المدينة (عام 35هـ). وقد عثر عليه بدوي من قبيلة جهينة ووجد معه في عهد معاوية. وأعيد السيف إلى صاحبه الأول، وظل ينتقل من فرد إلى آخر من أسرةبني العاص إلى أن باعه واحد منهم وهو

أبوبن أبي أبوب حميد ابن سعيد، لل الخليفة المهدى نظير ثمانين ألف درهم أو نحوها. ومن ثم احتفظ بالصّمّاصمة أثراً نفيساً بين كنوز العباسين، واستمرت شهرته في الأزيداد، وتفنّى بمدحه شعراء مثل أبي الهول الحميري (الجاحظ: حياة الحيوان ج ٥ ص ٣٠) وسلم الخاسر. ثم انتقل الصّمّاصمة لابنه الهاذى ثم للرشيد، وفي الكامل لابن الأثير ما يدل على بقائه عندهم إلى زمن الواثق. وفي أخبار المستوكل أنه كان عنده فدفعه إلى باخر التركى، فقتله باغر به لما غدر به الأتراك. قال ابن نباته في سرح العيون: ومن عند باغر انقطع خبره. وفي خبر رواه المقريزى في خططه ج ١ ص ٤١٧ أنه كان بخزانة السلاح الفاطمية بمصر، ثم نهبت وقسمت على الأمراء الذين ثاروا على المستنصر الفاطمى، كبني حمدان وشاور وغيرهم.

وبما أنه كان بهذه الخزانة كما ذكر، فيحتمل أن يكون قد وصل إلى الفاطميين بالشراء، من بعض تجار العراق بعد زمن المستوكل.

من هذه النبذة عن تاريخ الصّمّاصمة، نجد أنه استقر أخيراً في مصر، وهذا ما يفسر انتقاله إلى الظاهر بيبرس، حيث أن المصادر التاريخية لم تذكر صّمّاصمة آخر غير صّمّاصمة عمرو بن معدى كرب الزبيدي.

وبعبارة أخرى، بما أن سيف الظاهر بيبرس هو بالتأكيد صّمّاصم كما بينت سابقاً، وعهد الظاهر بيبرس جاء بعد عهد المستنصر الفاطمى^(٣). ووجد هذا السيف مع الظاهر بيبرس بالقاهرة، أي في نفس المدينة التي كانت بها خزانة السلاح الفاطمية، والتي نهب منها هذا السيف وهي بالقاهرة أيضاً. لذلك لا بد أن يكون الصّمّاصم الذى وصل إلى الظاهر بيبرس هو صّمّاصمة عمرو بن معدى كرب الزبيدي، خاصة وأن المصادر التاريخية لم تذكر صّمّاصما آخر غيره.

لذلك فرسم صّمّاصم الظاهر بيبرس، الموجود على ظهر الأسد، هو في الحقيقة رسم لأحد سيف النبي (ص) وهو (الصّمّاصمة). وهذه هي المرة الأولى التي ينشر فيها رسم لهذا السيف المشهور.

ويعتبر هذا الاكتشاف ذو أهمية كبيرة في علم المسكوكات الإسلامية، ويعطي الدرهم الفريد أهمية ومكانة كبيرة، من خلال كشفه عن بعض الآثار النبوية.

□□□

^(٣) بعد المستنصر الفاطمى جاء الحكم الأموي، ومن ثم نترة حكم العمالق، ومنهم الظاهر بيبرس (التحرير).

من أعلام التراث شمس الدين البرماوي حياته وآثاره

محمد عدنان قيطاز⁽¹⁾

شمس الدين البرماوي واحد من أعلام القرن التاسع الهجري، سطع فضيلته العلمية في مصر، وذاعت في بلاد الشام أيام فترة حكم المماليك. وقد شهد له معاصره بالإمامية والفضل، في الفقه وأصوله، وفي الحديث ومصطلحه، وفي علوم العربية، وتدل آثاره الحسان على علم وفهم، وروایة وبراءة، وإتقان وإحسان. فمن هو، وما هي آثاره؟

هو محمد بن عبد الدائم بن موسى بن فارس بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النعيمي العسقلاني البرماوي القاهري الشافعى. كنيته أبو عبد الله، ولقبه شمس الدين، وقد غالب عليه حتى عرف بالشمس البرماوى(1).

قيل: كان اسم أبيه "فارساً" فغيره الشمس البرماوى(2).

ويقول السخاوي محققاً: وسمى شيخنا جده "عيسى" سهواً(3). في حين توهم ابن العماد الحنبلى وأنسب اسم "عيسى" بدلاً من "موسى" من غير تحقيق، وعنه نقل عمر كحالة في معجمه(4). كما توهم الشوكانى وسمى جده الخامس "رحمة" بدلاً من "أحمد"، ومن الواضح أن "رحمة" تصحيف "أحمد" وهذا من خطأ الناسخ(5).

وقد دعى الشمس البرماوى بالنعيمي نسبة إلى نعيم المجرم مولى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه(6)، كما دعى بالسعقلانى نسبة إلى مدينة عسقلان على ساحل بلاد الشام.

غير أنه شهر بالبرماوى نسبة إلى "برمة" من نواحي مصر الغربية(7)، وإليها ينسب طائفة كبيرة من أهل العلم: أمثال: بدر الدين حسن بن علي البرماوى(800هـ)، وفخر الدين عثمان بن إبراهيم البرماوى(816هـ)، ومجد الدين إسماعيل بن أبي الحسن البرماوى(834هـ)، وهؤلاء الثلاثة كانوا معاصرين للشمس البرماوى، وغيرهم كثير(8).

(1) باحث من سوريا.

وقد ذكر عبد الله مصطفى المراغي في كتابه "الفتح المبين" أن الشمس البرماوي من أهل دمشق(9)، والصواب ما ثبته.

ولادته ونشأته:

ولد الشمس البرماوي في منتصف ذي القعدة من سنة (1362هـ/763م)، في بلدة برمة، بعد ستة شهور من خلافة المتوكل على الله (763هـ-785هـ)، سادس الخلفاء العباسيين الذين سكنا مصر أيام سلطنة المماليك، وسلطان مصر آنذا هو المنصور محمد (762هـ-764هـ)، وكانت مقايد الأمور بيده بوصفه مالكاً للقوة العسكرية، في حين كان الخليفة واجهة لإسباغ الصفة الشرعية على حكم المماليك(10).

ولم تكن ببرمة مسقط رأس الشمس البرماوي سوى بلدة صغيرة، لا تعرف بهارج العواصم، حيث قضى طفولته الأولى في كنف أسرة لا تشكو من عسرة، ولم ترتفع في يسار، فأباوه زين الدين عبد الدائم كان مؤثراً لأطفال البلدة، يعلمهم القراءة والكتابة وعلوم الدين والمربيّة، مقابل جمالة ينفقها على عياله.

وقد فتى للشمس البرماوي أن يحظى بنعمة العلم في ظل رعاية أبيه، فحفظ على يديه القرآن الكريم، وبعضاً من كتب العربية والدين، حتى شبَّ عن الطوق، وأصبح طالب علم، قادراً على نشدانه في بلد أوسع من ببرمة، فيم وجهه شطر القاهرة(11).

دخوله القاهرة وشيخوخيه فيها:

دخل الشمس البرماوي القاهرة، يحمل بين جنبيه قلباً ذكياً، وحافظة واعية، وهمة ودليلاً، مع حسن التوడد والتواضع وقلة الكلام، وأقبل على حلقات العلم في المساجد وبيوت أهل الفضل، ينهل ويتعلَّم ما شاء له الظماء، طمعاً في تحقيق مطامحه العلمية. وقد أورد له السخاوي والشوکانی وابن العماد الحنفي والسيوطى عدداً من الشيوخ الذين أخذ عنهم، أو سمع منهم، أو قرأ عليهم، وهم نخبة من رجال عصره. ذكر منهم:

فخر الدين إبراهيم بن إسحاق الأمدي (778هـ)، والبرهان بن جماعة(790هـ)، وكان قاضي مصر والشام، وخطيب الخطباء وكبير الفقهاء، والبر الزركشي محمد بن بهادر (794هـ)، وإبراهيم بن أحمد التلوكى(800هـ)، شيخ الإقراء ومسند القاهرة، وبرهان الدين إبراهيم بن موسى الأكباسى (801-802هـ)، شيخ الديار المصرية، وابن الملقن عمر بن أبي الحسن (804هـ)، والسراج الباقيني عمر بن رسلان (805هـ)، شيخ الإسلام، وزين الدين العراقي عبد الرحمن بن الحسن (806هـ)، حافظ العصر، وابن النصيحة الصمداني عبد الرحيم بن أحمد (795هـ)، وابن القاري عبد الرحمن بن علي، وابن الشيخة محمد بن علي البرماوي، وأخرين غيرهم من أوّلية العلوم والفنون(12).

وبقي الشمس البرماوي مكتباً على الطلب، حتى صافت به الحال، واغتنم لذلك. فعمل في خدمة بدر الدين محمد بن أبي البقاء (803هـ)، وناب عنه في الحكم، كما ناب عن ابن البليقيني جلال الدين عبد الرحمن (824هـ)، وكان قاضياً جليل القدر، وناب أيضاً عن القاضي تقى الدين محمد بن عبد الواحد الأختناني (830هـ) (13). ثم أعرض عن ذلك بعد حسن الحال، وصلاح الحال، وأقبل على العلم والتدريس والتصنيف، واجتمع طلاب المعرفة في حلقة حول خوانه، يطعمنون من ذا ومن ذا.. علماء وأئمأ. وقد ذكر السخاوي أن الشمس البرماوي كان في كل سنة يقسم كتاباً من المختصرات، فيأتي على آخره، ويعلم ولية (14). وظل كذلك حتى استدعاه نجم الدين عمر بن حجي (830هـ)، إلى دمشق.

الرحلة إلى دمشق:

كانت تربط النجم عمر بالبرماوي صداقة قديمة تعود إلى أيام الدراسة، فقد لازما البر الزركشي، وتمهرا به، وحررا بعض تصانيفه. وقد أثر عن النجم عمر أنه كان ذا حرمة وإحسان إلى أهل العلم، ولذلك بادر البرماوي إلى إجابة دعوة صديقه، فتوجه إلى دمشق في جمادى الأولى سنة (821هـ)، و التقى النجم عمر، ونزل عنده، فأكرمه، وأحسن متواه، واستتابه في الحكم والخطابة، ثم ولـي إفتاء دار العدل عوضاً عن الشهاب الغزي الذي توفي سنة (822هـ)، وأسند إليه التدريس في الرواحية والأمينية (15)، وعـرف عليه الطلبة، فأقرـأ التبـيه والحاـري وـالمنـاهـج في فروع الشـافـعـيـة (16)، حتى ذاع صـيـته، وـاشـهـرـتـ فـضـيلـتـهـ (17)، ولكن موـتـ ولـهـ مـحـمـدـ، وجـزـعـهـ عـلـيـهـ، دـفـعـهـ إـلـىـ الخـروـجـ مـنـ دـمـشـقـ، وـالـعـودـةـ مـنـ دـمـشـقـ، وـالـعـودـةـ مـنـ حيثـ آتـيـ، بـعـدـ أـمـضـيـ فـيـهاـ خـمـسـةـ أـعـوـامـ (18).

ويشير الباحث الآخر كامل شحادة في بحثه "الترب والمقامات"، إلى أن الشمس البرماوي كان موجوداً في حماة سنة (825هـ)، وفيها أتم كتابه "شرح الصدور بشرح زوائد الشذور"، ولكني لم أقع على سند يؤيد ما ذهب إليه (19).

العودة إلى القاهرة:

شد الشمس البرماوي الرحال، وعاد إلى القاهرة في رجب سنة (826هـ)، بعد أن أصاب في الشام خيراً كثيراً. وتـصـدىـ فيـ القـاهـرـةـ لـلـإـقـاءـ وـالـتـدـرـيسـ وـالـتـصـنـيـفـ، وـبـاـشـ وـظـانـ الـولـيـ الـعـراـقـيـ أـحـمـدـ بـنـ إـبـراهـيمـ الـمـتـوفـيـ سـنـةـ (826هــ)، نـيـابـةـ عـنـ حـفـيـدـهـ، وـلـيـسـ ذـلـكـ تـشـرـيفـاـ، كـمـ أـسـنـدـ إـلـيـهـ مـشـيخـةـ الـمـدـرـسـةـ الـفـخـرـيـةـ، وـآلـ إـلـيـهـ التـقـسـيرـ فـيـ الـمـدـرـسـةـ الـمـنـصـورـيـةـ، وـكـادـ يـنـازـعـ أـبـنـ حـجـرـ الـعـسـقلـانـيـ فـيـ تـدـرـيسـ الـفـقـهـ فـيـ الـمـدـرـسـةـ الـمـؤـيـدـيـةـ، وـلـكـنـ ذـلـكـ لـمـ يـتـمـ، فـأـسـرـهـ أـبـنـ حـجـرـ فـيـ نـفـسـهـ (20).

ولما عاد النجم عمر بن حجي إلى مصر، وأصبح كاتباً للسر في دولة نظام الدين برسابي، استنزل له النجم عمر عن الفخرية والمنصورية، لقطع أطماعه عن القاهرة، إلى غيرها من الجهات. والـسـخـاوـيـ الـذـيـ يـذـكـرـ ذـلـكـ، لاـ يـشـيرـ إـلـىـ سـبـبـ معـنـ (21)، غـيرـ أـنـ أـرجـحـ أـنـ أـبـنـ حـجـرـ

العقلاني كان وراء ذلك. كما أن ابن العماد الحنبلي لا يأتي على تفصيل ما نحن بصدده، ويكتفي بالقول: وكان بينه وبين ابن حجر وفقة(22). وهذا ما دفع الشمس البرماوي إلى مغادرة القاهرة، والسفر إلى مكة المكرمة ومجاورة بيت الله العرام.

الرحلة إلى مكة وبيت المقدس:

قصد الشمس البرماوي مكة حاجاً سنة (828هـ)، وبعد أداء الفريضة، ومتاسكها، مكث فيها مجاوراً، ينشر العلم، ويلتقي أهل الفضل، ثم عاد إلى القاهرة سنة (830هـ)، ولكن إقامته فيها لم تطل، إذ ما لبث أن توجه إلى بيت المقدس بمعى صديقه النجم عمر بن حجي للتدرис في المدرسة الصلاحية، وتولى نظرها بعد وفاة شمس الدين بن عطا الهرمي سنة (830هـ)(23).

وفاة الشمس البرماوي:

قضى الشمس البرماوي في القدس فراية سنة، يقرئ ويصنف، فانتفع بعلمه شادة المعرفة من عالمين ومتعلميين، وحصلت له سعة في الرزق، ولم يزل قائماً في المدرسة الصلاحية برغم الضعف الذي لحقه بسبب القرحة، وكان يقول في مرضه: عندما عشنا متنا.

وقد أدركته المنية يوم الخميس الثاني عشر من جمادي الآخرة سنة (831هـ/1428م)، عن عمر حافل يقارب الثامنة والستين، ودفن في القدس بتربة ماملا، بجوار الشيخ أبي عبد الله القرشي (24)، وكانت وفاته في خلافة المعتصم باش، أيام دولة نظام الملك بربسي(25).

تلامذته وأقوال بعض العلماء فيه:

لم تغب شمس المعرفة بممات الشمس البرماوي، فقد حمل تلامذته من بعده فيضاً من علمه، يتوارثه العلماء جيلاً بعد جيل، في القاهرة، ودمشق، ومكة، والقدس، وفي كل مكان نزل به، من أمثال: قاضي الشام محمد بن إسماعيل الوفاتي(864هـ)، والشرف المناوي يحيى بن سعد (853هـ)، ومحمد بن عبد الصمد السكري اليمني (854هـ)، والقاضي علي بن أحمد القبرس (862هـ)، والجلال المحلي محمد بن أحمد (864هـ)، وعبد القادر بن أبي القاسم العبادي (880هـ)، وأخرين غيرهم أنت على ذكرهم كتب التراث(26). وأورد له صاحب صبح الأعشى إجازة لولده نجم الدين محمد القلقشندي بكتاب المنهاج للنحو في سنة (813هـ)(27).

وقد أتى على الشمس البرماوي نفر من أهل العلم، وأصحاب التراث، ومن عاصره، أو جاء بعده. ذكر منهم: الحافظ تاج الدين ابن الغرابيلي(835هـ)، وكان معاصرًا له، وشمس الدين السخاوي(902هـ)، وهو من جاء بعده.

يقول الحافظ ابن الغرابيلي: "هو أحد الأئمة الأجلاء، والبحر الذي لا تکدره الدلاء، فريد دهره، ووجيد عصره، ما رأيت أعدد منه بقون العلم، مع ما كان عليه من التواضع والخير"(28)."

ويقول السخاوي: "كان إماماً، علامة في الفقه، وأصوله، والعربية وغيرها، مع حسن الخط

والنظم، والتعدد، ولطف الأخلاق، وكثرة المحفوظ، والتلاوة، والوقار والتواضع، وفلة الكلام"(29).

آثاره العلمية:

ترك الشمس البرماوي مجموعة من التصانيف وصل إلينا قسم منها، وتفرق الباقى شذر مذر، بعضها في الحديث النبوى والفقه على مذهب الإمام الشافعى، وبعضها في علوم العربىة والتاريخ، منها ما هو تأليف، ومنها ما هو شرح وتعليق وتلخيص. وفيها أرجىز منظومة تسهلا لحفظها على طلبة العلم. وقد وقفت على نظر بعض منها في مطانها، ولم أقف على نظر بعضها الآخر. وبلغ مجموع ما أحصيته من تصانيف الشمس البرماوى لربعة وعشرين كتاباً.

وقد حظيت مؤلفاته باهتمام معاصريه، فأكباوا عليها دراسة ونقداً، وحفظاً وشرحها، وينظر ابن العماد الحنبلي أن جمال الدين محمد بن أحمد الشهير بابن على بأفضل المسعدى الحضرمى (903 هـ)، قد شرح "البرماوية" غير لن ابن العماد لا يذكر واحداً من مؤلفات البرماوى بحمل اسم "البرماوية"(30). ولكنى أميل إلى القول إنها "الألفية فى أصول الفقه" التي لم يسبق إلى مثل وضعها كما سبأتى بعد قليل.

أما مؤلفات البرماوى التي وقفت عليها فهى:

آ. في الحديث الشريف:

1 – اللامع الصريح على الجامع الصحيح:

وهو شرح الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله بن إسماعيل الجعفى البخاري (256هـ). قال عنه حاجى خليفة: "وهو شرح حسن فى أربعة أجزاء، ذكر فيه أنه جمع بين شرح الكرمانى (31) باقصصار، وبين التقييم(32) بإيضاح وتنبيه. ومن أصوله مقدمة فتح البارى، ولم يبپض إلا بعد موته، وتدواله الفضلاء مع مافيه من إعواز"(33)."

وقد أتى على ذكره باسم "شرح البخارى" كل من السخاوي فى الضوء الامع، والشوكانى فى البدر الطالع، وابن العماد الحنبلي فى شذرات الذهب، وأشار إليه صاحب الأنس الجليل، بينما يسميه محمد نورى باشا الكيلانى فى تاريخ المعتبر "اللامع الصريح فى الجامع الصحيح"، وكذلك البندادى فى هدية العارفين، وكحالة فى معجم المؤلفين، والزرکلى فى الأعلام، وقال: منه الجزء الأول مخطوط، فى حين يشير بروكمان فى تاريخه إلى وجود أربع نسخ خطية فى نور عثمان وآيا صوفيا ومكتبة الزيتونة وبشاور(34).

2 – ثلاثيات البخارى:

ثلاثيات البخارى أحاديث متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم بثلاثة رواة، وتحصر فى "صحیح البخاری" في اثنين وعشرين حدیثاً. وقد نظم الشمس البرماوى ذلك، وأشار إلى هذا النظم

صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين (35).

3 — شرح ثلاثيات البخاري:

ذكره الزركلي في الأعلام، وأشار إلى وجوده مخطوطاً (36).

بـ. الفقه:

4 — البنية الزكية في القواعد الأصلية:

وهي مقدمة فقهية جمعها خالية عن الخلاف والدليل، وقد أشار إليها حاجي خليفة في كشف الظنون، والبغدادي في ليضاح المكنون، وفي هدية العارفين (37).

5 — الألفية في أصول الفقه:

ينكر صاحب كشف الظنون، والبغدادي في هدية العارفين.. أن الشمس البرماوي نظم "البنية الزكية في القواعد الأصلية"، ويشير صاحب كشف الظنون إلى أن أولها قوله:
بسم الحميد قال عبد يحمد...

ويسميهما "الألفية في أصول الفقه". وقد ذكرها السخاوي في الضوء اللمع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب شذرات الذهب... وقال: لم يسبق إلى مثل وضعها. كما ذكرها السيوطي في حسن المحاضرة (38).

وقد نالت هذه الألوفية اهتمام أهل العلم، فشرحها العلماء، وحفظها طلابهم، وينظر صاحب الأنس الجليل أن لعماد الدين إسماعيل بن إبراهيم بن شرف (852هـ)، وكان معيداً في المدرسة الصلاحية ببيت المقدس – توضيحاً عليها حسناً مفيدة (39).

6 — البنية الألفية في الأصول الفقهية:

هذه النسبة هي شرح "الألفية في أصول الفقه"، والشرح حافل، يقع في مجلدين، استمد أصوله من "البحر في الأصول"، لشيخه البدر الزركلي (794هـ).

وقد ذكر الشرح صاحب شذرات الذهب، وجاء فيه: "وكان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت في طول عمري". كما ذكره السخاوي في الضوء اللمع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب كشف الظنون، والبغدادي في ليضاح المكنون، وفي هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين (40).

ويسميه الزركلي في الأعلام: "الفوائد السننية في شرح الألوفية"، ويشير إلى وجوده مخطوطاً. وقد توهם صاحب هدية العارفين فجعل "الفوائد السننية"، كتاباً آخر (41). والصواب غير ذلك، فهما كتاب واحد في شرح الألوفية.

7 - شرح خطبة المنهاج للنwoي:

منهاج الطالبين كتاب في فروع الشافعية للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، وقد شرح البرماوي خطبة المنهاج في مجلد كبير، ذكر ذلك البغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين(42).

8 - منهاج الرانض بضوابط في الفرائض:

منظومة في الفقه الشافعي، ذكرها السخاوي في الضوء الامع، والشوكاني في البدر الطالع، والزركلي في الأعلام باسم منظومة في الفرائض، أما حاجي خليفة في كشف الظنون فيسميهها "منهج الرانض بضوابط في الفرائض". وينذكرها البغدادي في هدية العارفين باسم "منهج الرانض بضوابط علم الفرائض". وتهتم كحالة في معجم المؤلفين فأسماءها "منهج الرانض بضوابط الفرائض"، وهذا تصحيف أو سهو من الناسخ، أو الطابع، والصواب "منهج...."، وقد أشار كحالة في معجمه إلى شرحها بقوله: كلاما له(43).

9 - شرح منهاج الرانض في الفرائض:

ذكر صاحب كشف الظنون هذا الشرح في صدد حديثه عن المنظومة المذكورة آنفاً، ويبدو أنه اطلع على "شرح منهاج الرانض"، بدليل قوله: "أوله: الحمد لله وبه نستعين". وينذكره البغدادي في هدية العارفين باسم "شرح منهاج الرانض في الفرائض"(44).

10 - جمع العدة لفهم العمدة:

العمدة كتاب في فروع الشافعية للإمام أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي(507هـ)، وقد شرحه كثيرون منهم الشمس البرماوي، ويسمى السخاوي شرحه في الضوء الامع، والشوكاني في البدر الطالع، والسيوططي في حسن المحاضرة باسم "شرح العمدة"، في حين يسميه صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين، باسم "جمع العدة لفهم العمدة"(45).

وينذكر هذا الشرح أيضاً صاحب كشف الظنون، ويشير إلى وجود مختصر له مع زيادات يسيرة لإمام الكاملية محمد بن محمد القاهري(874هـ) (46).

ويبدو أن البرماوي في شرحه قد اعتمد على شرح شيخه سراج الدين عمر المعروف بابن الملقن (804هـ)، فأخذ منه ما أخذ، وأضاف إليه ما أضاف، من غير إفصاح بذلك، حتى إن عمله لم يقع موقع الرضى من شيخه ابن الملقن، فانتقد عمله، وعاشه عليه (47).

11 - منظومة في أسماء رجال العمدة:

ذكرها السخاوي في الضوء الامع، وأشار إليها صاحب الأنس الجليل(48).

12 - شرح المنظومة:

تفرد السخاوي بذكر شرح المنظومة المذكورة آنفاً(49).

13 – شرح البهجة الوردية:

البهجة الوردية كما هو مذكور في كشف الظنون منظومة فقهية في فروع الشافعية، تقع في خمسة آلاف بيت، نظمها عمر بن مظفر المعروف بابن الوردي (749هـ)، وللمنظومة شروح، أورد بعضها صاحب كشف الظنون، ولم يذكر بعضها الآخر (50).

ويعد صاحب الضوء الالمع، وصاحب البر الطالع، "البهجة الوردية"، من مؤلفات البرماوي، والراجح عندي أنها "شرح البهجة الوردية" (51).

14 – تلخيص المهمات للأستوي:

المهمات على الزوجة كتاب في فروع الشافعية من تأليف جمال الدين عبد الرحيم الإسنوبي (772هـ)، وقد قام الشمس البرماوي بتلخيص المهمات، ذكر ذلك صاحب الضوء الالمع، وصاحب البر الطالع، وصاحب شذرات الذهب (52).

15 – تلخيص التوشيح:

كما قام البرماوي بتلخيص التوشيح، وهو من تصنيف تاج الدين عبد الوهاب السبكي (771هـ)، وقد تفرد بذلك صاحب شذرات الذهب (53).

16 – تلخيص قوت القلوب:

ذكره البغدادي متقدراً في هدية العارفين، وإيضاح المكنون (54).

ج . النحو:

17 – شرح اللمحمة البدرية في علم العربية:

اللمحة البدرية مختصر في النحو لأبي حيان الأندلسي (745هـ)، ولها عدة شروح، وينظر صاحب كشف الظنون شرعاً منها للبرماوي، أوله: "الحمد لله حمد من أناب إلى ربه"، كما ذكره البغدادي في هدية العارفين (55).

18 – شرح لامية الأفعال:

لامية الأفعال لابن مالك الطائي (672هـ)، وهي منظومة على روای اللام والبحر البسيط، وتقع في أربعة عشر بيتاً في لامية الأفعال. وقد شرحها الشمس البرماوي، ذكر ذلك صاحب الضوء الالمع، وصاحب البر الطالع، وصاحب شذرات الذهب (56).

19 – شرح الصدور بشرح زواند الشذور:

استدرك الشمس البرماوي على ابن هشام الأنصاري (761هـ)، في شذور الذهب متأنّاً وشرعاً. وقد ذكر الشرح صاحب الضوء الالمع، وصاحب البر الطالع باسم "زواند الشذور".

ويسمه الزركلي في الأعلام شرح الصدور بشرح زوائد الشذور: (57).

ويشير فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية – النحو)، إلى وجود نسخة خطية حديثة، تاريخها 1320هـ، وتحمل رقم (8866) – عام (58). وفي مكتبة الشيخ إبراهيم الحافظ – وهو عالم حموي من أعلام القرن التاسع عشر – نسخة قديمة يرجع تاريخها إلى سنة 835هـ، أي بعد وفاة البرماوي بأربع سنوات، وفي مكتبتي نسخة مصورة عنها. وهناك نسخة ثالثة بخط الشيخ إبراهيم الحافظ، تاريخها (1259هـ)، وقد فلت بتحقيق هذا الكتاب، وهو الآن قيد الطبع.

د. التاريخ:

20 – أشار صاحب الضوء اللامع إلى أن الشمس البرماوي اختصر السيرة النبوية، ولكنه لم يذكر الأصل الذي اعتمد عليه في اختصار السيرة، وقد أتى على ذكر المختصر، صاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب، وصاحب هدية العارفين (59).

21 – حاشية على مختصر السيرة النبوية:

ذكر صاحب الضوء اللامع أن الشمس البرماوي كتب على مختصر السيرة حاشية، ومثله ذكر صاحب هدية العارفين (60).

22 – الزهر البسام فيما حوتة عمدة الأحكام من الآنام:

الكتاب أرجوزة في التاريخ، ابتدأ فيه بالنبي عليه السلام، وشَّى بخلفائه الأربع، وجعل الباقى من أسماء الرجال مرتبًا على حروف المعجم، وقد رمز الشمس البرماوي في الأرجوزة إلى الوفاة بالحروف، وإلى العمر بالكلمة. وأولها:

الحمد لله على ما أنعم... .

ذكر ذلك صاحب كشف الظنون متقدراً (61)..

23 – سرح النهر بشرح الزهر:

قام الشمس البرماوي بشرح أرجوزة "الزهر البسام...": ويسمه حاجي خليفة في كشف الظنون "شرح النهر بشرح الزهر"، وفيه إشارة إلى سنة تأليفه، وهي سنة 796هـ، في حين يسميه صاحب هدية العارفين بإعجام السنين، أي "شرح النهر...". وهذا وهم من الناسخ أو الطابع (62).

هـ. العروض والقوافي:

24 – المقدمة الشافية في علم العروض والقوافي:

تفرد الزركلي في الأعلام بذكر هذا الكتاب، وأشار إلى أنه مخطوط (63).

نکم هي آثار الشمس البرماوي التي وقعت عليها في كتب الترجم و غيرها من المظان التي عدت إليها في أنسنة إعداد هذا البحث. ولعل هناك مؤلفات أخرى لم أقع عليها، أو لم يذكرها أصحاب الترجم، والنقص من طبيعة البشر، والكمال لله وحده..

■ حواشي البحث:

- (1) — لنظر للضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع: 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. وحسن المحاضرة 1: 439 وشذرات الذهب 2: 197. وتأريخ الخفافاء 1: 503 وحسن المحاضرة 1: 439. والأنس الجليل 2: 112.
- (2) — الضوء اللامع 7: 281.
- (3) — المرجع السابق 1: 5 وقوله "ثيختنا" المراد به ابن حجر العسقلاني.
- (4) — شذرات الذهب 7: 197 ومعجم المؤلفين 10: 132. للبدر الطالع 2: 180.
- (5) — نعيم المجرم: هو نعيم بن عبد الله مولى عمر بن الخطاب، وإنما قيل له ذلك لأنه كان يأخذ المجرم قدام عمر بن الخطاب إذا خرج إلى الصلاة في شهر رمضان، أي يبخره بالطيب، وقد صحب نعيم المجرم أبا هريرة عشرين سنة، وكان يروي عنه، وروي عنه مالك بن أنس وغيره. لنظر مشاهير علماء الأمصار: 354 والأنساب 11: 114، واللباب في تهذيب الأنساب 3: 168، والإكمال 7: 227. ولسان العرب — مادة: جمر.
- (6) — بربمة (كسر الباء) بلدية ذات سوق في كورة الغربية من أرخى مصر، في طريق الإسكندرية من الفسطاط لمراصد الاطلسي: 1: 189. وال بنسبة إليها يرمي، غير أن العامة فيما يسمى — كانت تطلقها : بالألف المصنودة بدلًا من الهاء في آخرها، لذلك عرف صاحب الترجمة بالبرماوي، قياساً على من يقول: مكاوي نسبة إلى مكة، والمصواب: مكي.
- (7) — شذرات الذهب 6: 364 و7: 121 و208.
- (8) — مجلة الحوليات السورية — المجلد 25: 164.

- وهدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132. والإعلام — مادة: محمد وتاريخ بروكلمان 3: 177.
- (35) — الأئس الجليل 2: 112. وهدية العارفين 2: 186.
- (36) — الأعلام — مادة: محمد.
- (37) — كشف الظنون 2: 1923 ولېپاچ المكتون 2: 618 و هدية العارفين 2: 186.
- (38) — السید الطالع 2: 181. والأئس الجليل 2: 112. وشذرات الذهب 7: 197، والضوء للامع 7: 112. وكشف الظنون 1: 157 و 2: 1923 وهدية العارفين 2: 186.
- (39) — الأئس الجليل 2: 181.
- (40) — شذرات الذهب 7: 197، والضوء للامع 7: 181، والسید الطالع 2: 181، والأئس الجليل 2: 112. وكشف الظنون 1: 157، والأعلام 2: 1923، ولېپاچ المكتون 2: 617 وهدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.
- (41) — هدية العارفين 2: 186، والأعلام — مادة: محمد.
- (42) — هدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.
- (43) — الضوء للامع 7: 282 ، والسید الطالع: 2: 181 والأعلام — مادة: محمد، وكشف الظنون 2: 1881، وهدية العارفين 2: 186. ومعجم المؤلفين 10: 132.
- (44) — كشف الظنون 2: 1881 وهدية العارفين 2: 186.
- (45) — الضوء للامع 7: 281 والسید الطالع: 2: 181، وحسن المحاضرة 1: 439، وهدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.
- (46) — كشف الظنون 2: 1170.
- (20) — الضوء للامع 7: 281. وشذرات الذهب 7: 173.
- (21) — الضوء للامع 7: 281.
- (22) — شذرات الذهب 7: 197.
- (23) — الضوء للامع 7: 281. وشذرات الذهب 7: 197 و السید الطالع 2: 180. والأئس الجليل 2: 112.
- (24) — هو الزاده محمد بن احمد بن لبراهيم الاندلسي الصوفي، أحد العارفين وأصحاب الكرمات والأحوال، توفي سنة 599هـ. من كلامه: من ملك الأشياء ولم تملكه، تصرف فيها بالخلقة، واسترقها بالعيوبية. [شذرات الذهب 4: 342، وتنمية المختصر 2: 181].
- (25) — الضوء للامع 7: 281. وشذرات الذهب 7: 197، و السید الطالع 2: 180 . وفي الأئس الجليل 2: 112 (يوم الخميس ثالث شهر جمادي الآخرة).
- (26) — شذرات الذهب 7: 265 — 278 — 301. والضوء للامع 7: 115 . و 8: 58.
- (27) — صبح الأعشى 14 : 329.
- (28) — شذرات الذهب 7: 197.
- (29) — الضوء للامع 7: 281.
- (30) — شذرات الذهب 7: 19.
- (31) — هو الكواكب الدلاري في شرح صحيح البخاري لمصنفه شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى المتوفى سنة 796هـ. [كشف الظنون 1: 546 و 2: 1521].
- (32) — التتفيق في شرح الجامع الصحيح، وهو شرح مختصر للسید الزركشي محمد بهادر المتوفى سنة 794هـ [كشف الظنون: 1: 549].
- (33) — الضوء للامع 7: 281. وكشف الظنون 1: 547، والمعتبر (خطوط) 2: 52.
- (34) — الضوء للامع 7: 281. و السید الطالع 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. والأئس الجليل 2: 112. والمعتبر (خطوط) 2: 52.

- ب - المطبوعة:
- (1) - الأعلام: خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية.
 - (2) - الإكمال في رفع الارتفاع عن المؤلف وال مختلف في الأسماء والكتني والألقاب (ج 7) - الأمير الحافظ ابن مأكولا (4475هـ) - تحقيق نايف العباس - بيروت.
 - (3) - الأنفاس الجليل في تاريخ النفس والخليل: مجibr الدين الخطبي - عمان 1975.
 - (4) - الأساطير [ج 1/1]: عبد الكريم بن محمد السمعاني (562هـ) - تحقيق زياد مراد ومطبع الحافظ - الطبعة الأولى 1984.
 - (5) - لبيان المكنون في النيل على كشف الظنون: اسماعيل باشا البغدادي - الطبعة الثالثة - طهران 1378هـ.
 - (6) - السدير الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: القاضي محمد بن علي الشوكاني - الطبعة الأولى - القاهرة 1348هـ.
 - (7) - تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان - ترجمة الدكتور عبد الحليم التجار - دار المعارف بمصر 1962.
 - (8) - تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي (911هـ) - تحقيق محمد محب الدين عبد الحميد - الطبعة الثالثة - القاهرة 1964.
 - (9) - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي (911هـ) - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى - القاهرة - 1967.
 - (10) - خطط الشام: محمد كرد علي - الطبعة الثالثة - بيروت 1983.
 - (11) - شذرات الذهب : ابن العماد الخطبي - القاهرة 1350هـ.
 - (12) - صبيح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القاشندي - تحقيق محمد حسين شمس الدين بيروت 1987.
 - (13) - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس

- .281 - الضوء اللامع 7: (47)
 - .281 - الضوء اللامع 7: (48)
 - .112 - الضوء اللامع 7: (49)
 - .627 - كشف الظنون 1: (50)
 - .181 - الضوء اللامع 7: (51)
 - .181 - الضوء اللامع 7: (52)
 - .197 - شذرات الذهب 7: (53)
 - .617 - هدية العارفين 2: (54)
 - .186 - كشف الظنون 2: (55)
 - .181 - الضوء اللامع 7: (56)
 - .197 - شذرات الذهب 7: (57)
 - .303 - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية - النحو): (58)
 - .197 - الضوء اللامع 7: (59)
 - .181 - شذرات الذهب 7: (60)
 - .186 - كشف الظنون 2: (61)
 - .959 - كشف الظنون 2: (62)
 - .959 - هدية العارفين .
 - الأعلام - مادة: محمد.
- مراجع البحث ومصادره:**
- آ - الخطبة:**
- (1) - تاريخ المعتمر بقمة المختصر: نوري باشا الكيلاني - محفوظ لدى حفيده محمد صانع الكيلاني.

- (19) — مراصد الاطلاع على أسماء الأئمة والبقاء: عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (739هـ) — تحقيق علي محمد البجاوي — نشرة دار المعرفة — بيروت.
- (20) — مشاهير علماء الأمصار: محمد بن حبان البستي — تحقيق: مفلانشهر — القاهرة — 1959.
- (21) — معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة — دمشق 1957.
- (22) — هدية العارفين: لسامعيل باشا البغدادي — لستانبول 1951.
- ج — الدوريات:
- (1) — مجلة الحوليات السورية — المجلد 25 لعام 1975.
- (2) — لفظ العين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي — الطبعة الثانية — بيروت 1974.
- (3) — فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية — النصر): أسماء الحمصي — مطبوعات مجمع اللغة العربية — دمشق 1973.
- (4) — كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله الشهير ب حاجي خليفة — الطبعة الثالثة — طهران 1378هـ.
- (5) — اللباب في تهذيب الأنساب [ج 3]: ابن الأثير الجزري (606هـ) — دار صادر — بيروت.
- (6) — لسان العرب: ابن منظور (1115هـ)، نشرة المطبعة السلفية — القاهرة 1348هـ.



جبل التوباد الإبداع على الإبداع

عبد الكريم محمد حسين

هذه المحولة مسألة مهمة، لا وهي مسألة الإبداع على الإبداع في موضوع محمد تناول هو مشهد مجنون بنى عامر، وقد وقفت أمام جبل التوباد أحد جبال بنى عامر، فهاجت فيه الذكريات وتحركت فيه نوازع الشعر ودوافعه، فقلل أبياتها متذكرةً بما بعد قليل، ثم مرت قرون طويلة على هذه التجربة التي سجلها مجنون بنى عامر، فجاء أمير الشعراء العرب في مطلع القرن العشرين أحمد شوقي (1868-1932م = 1285-1351هـ) ونظر في إبداع مجنون بنى عامر: (1868هـ = 1868م) في سياق بحثه عن إعادة صياغة حياة المجنون صياغة جديدة تلبيق بالفن المسرحي، كما عاد إلى أشعاره فصاغها صياغة جديدة تقرب اللغة القديمة من الناس، وتكشف عن عبرية شوقي في تمثل الحياة التي عاشها مجنون بنى عامر في تلك العهود البعيدة، وتظهر بإعادة إبداع ما أبدعه المجنون عبرية شوقي في نقد الخطى لنظرة المجنون، وإصلاح نظرته بما يجب أن يكون، وإضافة أشياء لم يكن المجنون قد قالها أو فعلها، فكان شوقي أراد أن يجعل للمجنون عقلًا سوى عقله الذي عاش فيه، ذلك أن الفن اختيار، وتغيير الواقع بالزيادة أو النقصان، فماذا قال المجنون؟ وماذا فعل شوقي؟ وكيف غير كل منها عن المشهد، ومن كان أكثر تأثيراً في المتنقى؟ ومن كان معبراً عن الحقيقة أكثر من الآخر من الوجهة الجمالية؟!!

قبل الإجابة عن التساؤلات السابقة لا بد من توضيح منهج معالجة الموضوع، ذلك أن المنهج يقيد المطلق، ويحدد الخطوات العملية للمعالجة، ويكشف عن خطة البحث، وأفكاره الأساسية، ليكون المتنقى شريكاً في البحث، ولتكون مراقباً لموضع كسر الخطوة والمنهج، وليلتمس العذر للخيبة في الوصول إلى الحقيقة المرجوة، بشيء من الأخطاء المتعلقة بالمادة المعروضة، أو بالمنهج المتبعة، أو بالدارس الذي خابت فطنته في حسن التمثل والاستخدام.

في هذه المقالة محاولة للحديث عن ظاهرة الإبداع على الإبداع في إطار موضوع واحد، لم نجمع له كل ما قاله المجنون في جبل التوباد في مواضع شتى من ديوانه، على قراءة لها، وذلك لتقديرى أن شوقياً كان يتحدث بلسان المجنون في موضع محمد سألته موضوعاً للموازنة بين ما

قاله المجنون وما قاله شوقي.

وجعلت كلام المجنون هو الإبداع الأول في العنوان لأنّه كان سابقاً في الزمان، ولأنّ شوقياً تبع له، وهو الأصل في قوله، والمصدر الذي صار منه، وصال له، من غير أن يحمل لفظ (الأول) دلالة سوى دلالته على السابقة الزمنية، والتجربة الإبداعية الحية.

وغرض هذه المقالة أن تتفى صفة المحاكاة العمياء عن عمل شوقي في هذه المسرحية، وإثبات صفة الإبداع لعمله الشعري، وتغيير مشهداً واحداً للدلالة على قوله، وتركت للباحثين المختصين بشوقي البحث في حقيقة ما جنت به وقوبله أو رده، وسميت عمل شوقي إبداعاً، ولم أرض ركوب موجة المصطلحات الواحدة كقولهم التناص عند شوقي، ذلك أنه كان يتناول نصوصاً للمجنون ويعيد صياغتها في ضوء سبك حياته أو حبّها في حكاية مسرحية، لكنه لم ينقلها بنسها وحرفها، ولم يحفظ لها جوهر معناها من التغيير على يديه، ولم يترك للمجنون أسلوبه في قول الشعر وإبداعه من جهة التعبير عن خياراته في اللغة والقيم التعبيرية والقيم الشعرية.

ولم أجد مصطلحات النقاد القدامي لمثل هذه الحال مناسبة، كالتضمين أو السرقة، أو توارد الخواطر، لاختلاف طبيعة الفن المسرحي الشعري عما نظر آنفاً، وكان الفضل لشوقى في مصر بفتح بوابات هذا الفن ليدخل نطاق الفنون الأبية للكتب العربية، ولا سيما الشعر المسرحي، فليس لدينا فن للشعر المسرحي راقٍ قبل شوقي، وكل من كتب ببرتبته في هذا الفن من بعده.

ما تقدم يجعل المسألة معقدة، فالنص من جهة جزء من فن مسرحي، ومن جهة أخرى هو فن شعري، ومن جهة ثالثة يتناول موقفاً تاريخياً يعد جزءاً من السيرة الذاتية للشاعر مجنون ليلى، ومن جهة رابعة تحول هذا اللون الفني إلى محض سيرة يكتبها شخص آخر هو شوقي، زاعماً أن ما جاء به هو ما قاله المجنون للجبل، وجعل المجنون قناعاً له ليقول على لسانه ما يشاء، جاعلاً شعره وثيقة تاريخية تحمل التقول والمواقف والأقوال محملًا عليها من جهة، ومنحى فنياً من جهة أخرى؛ لأنّه حمل شعراً ولم يرض به فأعاد صياغته مرة ثانية، مما يعني أنه نقد ما جاء به المجنون من إيجاز ولمح، وخرج من الإشارة إلى البوح، ومن الصمت إلى الكلام، ومن البكاء إلى الإبداع، مما يجعل الأسئلة والتساؤلات تتصبّب انصباباً حول حقيقة ما قدمه شوقي، وموقع الإبداع في عمله، ويقتضي إثبات نص المجنون وكلمه في جبل الترباد، وتحليله، والارتفاع إلى قول شوقي وتحليله، ثم عقد الموازنة بين صورة جبل الترباد وذكريات المجنون، وبينه وبين شوقي.

ـ فغاية البحث في هذا الموضوع مزدوجة فهي علمية وتعليمية على طريقة المدون القديمة، وهي جمالية تسعى لاقتاص المتعة بتحليل الموقف والصورة، وملحظة مكونات النصين الجمالية بين المطابقة والمخالفة، مما يوجب قراءة النص الأول للمجنون، وتحليله، والانتقال بعد ذلك لملاحظة إعادة تكوين المشهد عند شوقي بعد قراءة المشهد الشعري، وتحليله.

نهر مجنون بفي عاصم:

ثبت روایتين للنص: الأولى أوردها أسماء بن منقذ مشفوعة بخبر الآيات الكافش عن مناسبتها عند المجنون، مما يشدننا إلى سياق الآيات في حياة المجنون، ويعين على تمثيل الموقف والحال التي كان يحياها المجنون نفسه لحظة إيداع الآيات، وهذا يعطي المناسبة قيمة علمية ونفسية، و يجعلها قرينة معايدة على ترجيح بعض المعاني على بعض بالنظر إلى أن المناسبة قرينة سياقية مرجحة.

والثانية: رواية ديوان المجنون نفسه.

روى أن المجنون قيس بن الملوح لما اختل عقله [وفي بعض المطبوع: لما اختبل في عقله، وهو أرجح⁽¹⁾] كان يخرج فوائني الشام، فيقول: أين أرضبني عامر؟ فيقال له: أين أنت من أرضبني عامر؟ عليك بنجم كذا فبر عليه، فينصرف، ويسير حتى يأتي أرضبني عامر، فيقف عند جبل يقال له: التوباد - ويروى: التوباذ، وعندما رأى هذا الجبل قال هذه الآيات:

وأجهشتْ للتبادِ لما عرفتهُ
فاذربتْ دمعَ العينِ لما رأيتهُ
فقلتْ له: أينَ الَّذِينَ عَهْدُوكُمْ
فقالوا: مضوا، واستودعوني ديارهم⁽²⁾

هذا مشهد رسمه قيس بالكلمات الشعرية، وأعطاه روبيه صورة القص، فروى أن المجنون جاء الشام، فسأل أهلها عن أرضبني عامر، فتعجبوا من سؤاله، واعتقدوا أنه ناته ضل طريقة، وأظهروا له سؤالهم: أين أنت من أرضبني عامر؟ تعجبهم من سؤاله على بعده من منازلبني عامر، فذلوه عليها بواسطة النجم، مما يشير إلى أن المجنون كانت به لوثة، ولم يكن جنونه تام القضاء على عقله، فكيف يهتدى بالنجم من ليس له عقل؟!

ثم وصل إلى جبلبني عامر، من غير تعلق بتفاصيل الرحلة من الشام إلى دياربني عامر، فكانت ساعة الوصول صورة حية تولف مشهداً أسطورياً، ذلك أن الحياة الماضية عادت إلى الشاعر بصورة مجملة مبهمة غائمة في عينه ونفسه، وصار الجبل يحمل معنى إنسانية، يشعر ويتألم ويبصر ويرحب بكلام عربي مبين، وكلام الأشياء هو جزء من الطور الأسطوري في حياة البشر.

لعل الوقوف على تفصيل قول المجنون يسمح لتجربته بالظهور والوضوح للمتلقين من جهة، وللدارسين أيضاً مما ياذن بالانغماس في تجربته الشعرية على نحو يقربنا منها، و يجعلنا قادرين

⁽¹⁾ هذه زيادة مني للتوضيح، واقتضاء لمعنى النص.

⁽²⁾ المنازل والديار، لأسماء بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكربلا - دار سعاد الصباح، ط2، 1412هـ - 1992م.

على تمنتها وتعين بعض حدودها وأفاقها، ويساعد على فهمها وتنوّعها وملحوظة ما أضافه شوقي إلى الموجود من تقاء نفسه، وما أوجبه رسم المشهد، كما يبرز صور اللقاء، ويكشف اللثام عن عبقرية شوقي في إعادة إبداع الجنون، وإضافة ما أضافه على جهة عدم التسليم بسلامة التعبير القائم في تعبير الجنون الشعري.

في هذا المشهد صرُّ الشاعر المقابلة بينه وبين جبل التوباد حيث كانت منازل بنى عامر، ومعهم ليلي العامرية، وهو مشغوف بالجبل؛ لأنَّه وعاء تجربه في عشق ليلي وجهاً، وفيه ذكرياته المستكنة الصامتة.

ويبينه وبين المكان أشلاء من التاريخ مشتركة، وبينهما عشق قديم، كيف لا يكون ذلك والجبل شاهد على تلك الأيام والصور التي تمر بخاطره، وتحجزه العفة عن البوح بها، ويعنِّيه حبه ليلي من فضح تلك الساعات الخوالى؟! وحسبه أن الجبل شاهد أمين على العهد لا يخون السر، ولا يبوح به، ولا يذكر أحداً به غير صاحبه.

بدأ المشهد بحاله معبراً عن حرارة اللقاء بالجبل، بقوله: (ولجهشتُ للتوباد) أي أنه شرعت نفسه تجيش كالقلدر التي يغلُّ فيها الماء لعودة الماضي إلىهن أو إن شئت عودته إلى الماضي، فتقاطرت الصور مسرعة حية كأنها أمامه الآن، فانفصلت نفسه إلى نفسيين: نفس تعيش الماضي ونفس تراقبها، وتدرك مقدار الحرمان، بوعي اللحظة الأسطورية، ويوعي الشوق للجبل.

هذا الصديق الوفي الأمين على السر والتجربة والماضي معاً، إنه وعاء لجزء من حياته الماضية الموصولة بالحاضر.

إن نفسه تلوذ بالبكاء للتوباد أي قبلة التوباد، شاكية له ما أصابها في الهجر والبعد عنه، كما يحدُّث الصديق في أمر أهمه ثم يظهر ضعفه أمامه، ويجهش بالبكاء، لاستغرافه في آلامه ومرارة التجربة وحرارة نار الذكريات المواردة.

في ظني أن الرواية الصحيحة للبيت الأول: هي (لما رأيته) وليس (لما عرفته) مجرد رؤية من مسافة ما ظن أنه التوباد بملامحه العامة بذر دمعه ونثره، وذراه كما تنزو الريح المطر، إشارة منه إلى كثرة الدمع وغزارته، وسرعته في السير نحو الجبل يريد الوصول إليه بأقصى سرعة، فهو يخشى على نفسه الهلاك قبل الوصول إليه، أو لراد التعبير عن شدة شوقه له، فسارع إليه يحبه بالبكاء دلالة على المحبة والأشواق. فماذا كان من الجبل في حس الشاعر، وفي نفسه وعالمه الداخلي.

أخبرنا الجنون بحال الجبل، وأشواقه له، ذلك أن العلاقة بالكون مبنية على عالم الرؤية المتأالية في دنيا الجنون، فالجبل ييانله حباً بحب، وشوقاً بشوق، وتحية بتحية، فقال الجنون: (وكثير للرحمٌن لـما رأـني) فالجبل في نفس الجنون وتصوره وشعوره يتكلّم، وهو جبل مسلم كالجنون نفسه، وهو يكبر من شدة تعظيمه لهذه اللحظة، ويكبر للرحمٌن، متخيلاً صفة الرحمة من صفات الله سبحانه - لأنَّه الموقف موقف لقاء بعد غياب وهجر، يحمل معنى من معاني الرحمة بالجنون لأنَّه

عاد إلى ماضيه أو عاد إليه ذلك الماضي، ولأنه لقي ملاعب الصبا، وعاد إلى صديقه الجبل، وعاد الجبل إليه يكلمه، ويسمع المجنون صوت الجبل مكبراً للرحم بمجرد رؤيته من بعيد، تعظيمًا لهذا اللقاء وشكراً للرحمن الرحيم بهما لهذه الفرصة السانحة لمعاودة الماضي وتتجدد العهد المنصرم. إنها علاقة الود والمحبة التي يضرمها المجنون للكون من حوله، والوفاء للتجربة بابعادها زماناً ومكاناً وإنساناً.

ولشدة شوقه للجبل وجد أن المعاني الكامنة في روحه وقلبه عجز الشعر من استخراجها بالبيت الأول الذي عبر فيه عن شعوره بالأمر لما رأى الجبل من بعد، فلما دنا منه وعرفه معرفة اليقين، لا معرفة الظن والتخيين، وجد نفسه يعاود المعنى الأول على طريقة الأبيات الثاني عند التدماء، فقال:

ونادي بأعلى صوته فداعني	فاذيريتْ دمعَ العينِ لِمَا رأيْتَه
حواليكَ فـي أمنٍ وخفـضَ مـكانِ	فـقلـلتْ لـهُ أـيـنَ الـذـينَ عـهـدـتـهـم
وـمـنْ ذـا الـذـي يـبـقـى عـلـىـ الـحـدـثـانـ	فـقـالـ: مـضـواـ، وـاسـتـوـدـعـونـيـ دـيـارـهـمـ

موقف المجنون من الجبل أظهر قوة تأثيره حتى انقطع لسانه عن الكلام فأخذ بالبكاء، من غير حيلة ولا قوة له على التعبير بالكلمة لتجهيز صاحبه الجبل عندما دنا منه، وعرفه معرفة الحس والخبرة اليقينية، وأكتفى بالدموع، فلما رأى الجبل وحشته، ومقدار الرهبة في نفسه أراد مؤانسته فناداه بأعلى صوته، ولكن تطلق العنان لخيالك في تصور أعلى صوت للجبل، وأنت لم تتسم吉لاً في حياتك ينادي أو يتكلم ما خلا جبل المجنون، وجبل ابن خفاجة الأنجلوسي⁽³⁾ من بعده، وكان حكيمًا مجربيًا يتكلّم بالحكمة، ولا يصرخ بأعلى صوته كما فعل جبل المجنون الذي أخذ بعض صفاتهم، وبعضاً من مشاعرهم. وكان الجبل عند العرب رمز الرصانة والعقل والحكمة، وبه شبّهت العقول: (أحلمنا نزن الجبال رزانة)⁽⁴⁾.

فلما أنس المجنون للجبل وعرفه بدأ يتكلم، وبلغه أسلنته، ليس عن حال الجبل بل عن سكانه الذين لم يجههم المجنون فأصابيب بالخيبة مرة أخرى، عندما سأله الجبل عن الذين خبرهم في الماضي منشرين حواليه، يملؤون جوانبه حياة وأنساء، وكانوا أمنين لا يجرؤ أحد على اقتحام منازلهم لقوته حميتهم وكبار مهابتهم على الأداء، فلا يخشون أحداً لذلكقطنوا الأودية، فهو لا يخافون غارات المغزيرين، ولا سطوة الأعداء، ولا قوة السيل لأنهم كانوا فيها بغير أوقات الشتاء، كانوا كانت منازلهم في أوقات الربيع بهذا الجبل.

فهو يتسرّع في أثناء السؤال، ويخشى من تبدل أحوالهم، وأن يكون ذلك التبدل سبباً لتغيير مكان

⁽³⁾ انظر: ديوان ابن خفاجة الأنجلوسي، بتحقيق: د. سيد غازي، الإسكندرية- منشأة المعارف، ط. 2، 1979م: 216.

⁽⁴⁾ انظر: شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: أ. عبد الله الصاوي، القاهرة مطبعة العادى، ط: 1، 1354هـ- 1936م: 12 . 717

منازلهم في مثل هذا الوقت الذي عادهم فيه المجنون فلم يجدتهم، فسأل الجبل عنهم علّه يجد إجابة شافية، ليرحل إليهم عساه يلقى ليلي العاشرية، فيعود إليه بعض عقله وبعض نفسه وبعض ماضيه الجميل قبل نمار الحم وقمعه بما كان من حكايته وليلي العاشرية.

فأجابه الجبل عن تسؤاله بأنهم مضوا فسروا من عنده، وذهبوا لشأنهم، وأشعره أن حدثاً ما جرى لهم أجبهم على الرحيل، وتراك منازلهم وديعة عنده، ليكون حانياً لها، ورقيباً عليها، إشارة منه إلى حفظه لعهدهم ورعايته لحقوق الأمانة ومقتضياتها، لكنه لا يعلم ما جرى لهم، وأدما إلى تعزيته بأن حال الدنيا قائمة على عدم البقاء.

وأما رواية الديوان فقد جاءت فيما ياتي:

**وَهُنَّ لِلرَّحْمَنِ حِينَ رَأَيْتَ
وَنَلَدَى بِاعْنَى صَوْبَهِ وَذَغَّاتِي
حَوَالَيْكَ فِي خَصْبٍ وَطِيبٍ زَمَانِ
وَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْقَى مَعَ الْحَدَّاثَانِ
فِرَاقَكَ وَلَخْيَانِ مُؤْتَفِّهَانِ
وَسَحَّا وَتَسْجَاماً إِلَى هَمَانِ**

**وَأَجْهَشَتُ لِلسَّوْبَادِ حِينَ رَأَيْتَهُ
وَأَذْرَيْتُ دَفْنَعَ الْعَيْنِ لِمَا رَأَيْتَهُ
فَقَتَّلُ لَهُ أَيْنَ الَّذِينَ عَهِدْتُهُمْ
فَقَالَ مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُونِي بِلَادَهُمْ
وَإِنِّي لِأَنْكِي الْيَوْمَ مِنْ خَنْزِي غَدَا
سِجَالًا وَتَهَنَّتَانِ وَوَبَلًا وَدِيمَةَ**

قراءة هذه الرواية تبين أن المقطع جام ببعضه فيها بكاء الشاعر عند رؤية الجبل من مسافة بعيدة نسبياً، وهذا ما جاء في البيت الأول على خلاف الرواية السابقة التي جعلت لفظ (عرفته) بدلاً لها في البيت الأول، وأزاحت فعل الرؤية إلى البيت الثاني، مما يمكن أن يعزى إلى وهم أصاب الناسخ القديم، أو الطابع الجديد، وبينت تسلسل الفعل المنطقي، رأء من بعيد فشرع بالبكاء، وكبر الجبل من شدة شوقه له وفرحه بهذا اللقاء بعد غياب طويل. فلما عرف الجبل باقترابه منه أكثر انعد لسانه عن البكاء، وغلبه الحال، فتأثرت دموعه.

وساق في البيت الثاني من رواية الديوان الثانية هنا، كلمة (رأيته) وحقه أن يقول (عرفته) لما تقدم. وأضاف بيتهن يوضحان حال الجبل التي تشبه حال المجنون، فهو يبكي لما سيأتي غالباً من أمر بقرار المجنون، وهو يبكي في حال اللقاء والاجتماع لعلمه بما سيكون غالباً من أمر الفراق، ذلك أن الجبل ثابت والناس مسافرون أبداً، ومرتحلون دوماً، فلما رحيل الدنيا المؤقت أو رحيلهم منها إلى العالم الآخر، مما يجعل الجبل في حال البكاء والحزن دائماً لشدة وعيه قضية الفراق أكثر من البشر الذين لا يعون قانون اللقاء والافتراق إلا في ساعته، ثم يغلب النسيان عليهم.

اما تقدم تبين لنا حال المجنون وحال الجبل في عينه، وهو صاحب التجربة الشعرية، والتجربة الحسية، والخبرة الفنية والجمالية التي تعبّر عما في نفسه ضمن وعيه لشروط قبول الناس بإداعه في زمنه، وشروط رده، فكتم في نفسه ما كتم، وعفّ عما يجب عليه أن يعف في قوله،

ورمى الجبل بمشاعره ووصفه بما يجده في نفسه. مما يعني أن الفقرة الآتية ستتناول نص الشاعر أحمد شوقي لترى ما صنع بهذا المشهد، وبالجنون ومشاعره، وبالجبل وأحواله، وما الجسور اللغوية والمعنوية والانفعالية بين النصين؟ وما الإضافات التي أضافها أمير الشعراء شوقي؟

* نص المشهد عند شوقي:

تناول شوقي بعد قرون مشهد الجنون وجبل التوباد، فأراد تحويله إلى مشهد مسرحي، لشدة مناسبة المشهد القائم على الحوار بين الجنون والجبل، وهي حال متفردة سابقة زمنها بقرون. إنه حوار، وليس جدلاً، فقد كان الجدل بين الإنسان والكون، وكان الكلام وهما، أو لسان حال، لكن هذه الحال بلغت من القوة ما جعلها حقيقة حسية عند الجنون كما رأينا ببصر الجبل أيام، وتكتيره عند لقائه، وإيجابته عن تساوؤاته، وفاسقته للحياة على أنها دار ممر وعبور.. وليس دار مقرب منها تبلغ قوة الإنسان وقدرته في هذه الفانية، ومهمها تبسم له الدنيا، وأعطته من رغد العيش، وبسط السلطان، وخفض المكان، فإنه راحل من مكان أو منها إلى غيرها.

جاء شوقي إلى هذا المشهد فأعاده إلى الحياة على نحو ما يتصوره، أو على نحو ما ينبغي للمجنون أن يقول، فقال شوقي على لسان الجنون ما يأتي⁽⁵⁾:

وسقى الله صرباتنا ورعى
ورضعتنا فكنت المرضعا
وبكرنا فستبقنا المطاعا
ورعينا غنم الأهل معنا
لشبابينا وكانت مرتعا
وانثينا فمحونا الأربععا
تحفظ الريح ولا الرمل وعسى
لم تزد عن أمس إلا إصبغا
هاج بي الشوق أبى أن تسمعنا
فابتلى أيامه أن ترجعوا
وتهبون الأرض إلا موضعا

جبل التوباد حيّك الحيا
فيك ناغينا الهوى في مهد
وحذونا الشمس في مغربها
وعلى سفحك عشنا زمانا
هذه الربوة كانت ملعبا
كم بنينا من حصاها أربععا
وطقطتنا في نقا السرمل فلم
لم تزل ليلى بعنى طفلا
ما لأحجارك صمتا كلما
كلما جئتكم راجعت الصبا
قد يهون العمر إلا ساعة

هذه أبيات شوقي التي عبر بها عن مشهد جبل التوباد، وكشف فيها عن حال الجنون أمام الجبل، وفيها نجد شوقياً قد تمثل الموقف، ورسم صورته على النحو الآتي:

⁽⁵⁾ مجنون ليلي، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة موسعة فن الطباعة، [د. ت]: 120.

وقف المجنون أمام الجبل، فناداه أولاً، بقوله: (جبل التوباد) من غير أداة نداء إيماء منه لقرب الجبل منه حساً ونفساً مما تلغى فيه المسافة، وتعاف في أداة النداء، ذلك لأن شدة القرب من جهة، وشدة الشوق تلغى المسافة، وتضرب عن الوسائل التي تحول دون مباشرة النداء.

ودعا للجبل في تحيته أن يبقى مرعاً بالغيث، ليكون سبباً لنمو العشب فيه مما يقود إلى حياة الجبل، ففي قوله الأحياء من الناس والطير، وسائر جنس الحيوان، وذلك إحياء الجبل.

وغير عن تحيته للجبل بالجنس بين التجة والحياة بين الاسم والفعل الماضي (حياك) راغباً في صيغته الخبرية عن الخبر إلى الدعاء، ومنحرفاً عن الماضي إلى المستقبل، فقد عبر بصيغة الماضي (حياك) ليعبر عن شدة ثقته بتحقق دعائه.

هذا احتراف فني يشير إلى تمكن شوقي في العربية، فجعل صيغة الخبر دالة على الإنشاء بالدعاء، وجعل المستقبل نية، ماضياً في صيغته على جهة الاستعارة توكيداً للثقة بتحقق دعائه.

ثم لشى إلى الدعاء مرة ثانية ليذعن الله أن يسقى أيام الصبا: صبا الجبل، وصباه، وصبا ليلى، على طريقة البدوي في العفة عن ذكر المحبوبة خارجاً على جنون المجنون في شعره؛ لأن السقايا وسيلة من وسائل إعادة الحياة للجبل وما يتعلّق به من ملحوظات تتصل بتجربيته الشعورية، وطلب إليه أن يحمي تلك الأيام ويرفّها كما يرقب الراعي رعيته أيام كانت، وجعل تلك جسراً لفتح خزان الذكريات المودعة بهذا المكان: ذكريات الطفولة، وأيام الشباب الأولى التي كانت حياة متأنية ثابتة له في هذا الجبل، فعاد إلى الجبل في البيت الثاني ليجعله سلماً يرقى فيه وعليه إلى أيامه الغابرية، فتقمم للجبل مؤانساً له، ومذكراً بسالف الأيام، كان الجبل منكراً له، فأخذ يبعد له شيئاً من الماضي المحبب لهما معاً، فذكره أنه على هذا الجبل وفيه (نا علينا الهوى في مهد).

المراد بالفاعل (نا) لجماعة المتكلمين هنا نفسه وليلي والجبل إذا جعلت تورية في كلمة (الهوى) بمعنى الهواء للجبل، وبمعنى العشق والحب قياساً بحال المجنون وليلي، وهو الأرجح، وعاد إلى الحب فلم يتركه طفلاً رضيئاً وقوى بالرعاية والمناغاة من أبيوه، بل جعله حليباً يرضع ويشرب من هذا الجبل، وقد أنزله منزلة الأم التي ترضع أبناءها الحليب والحب والحنان، ومعاني الحياة الكثيرة في أثناء المناغاة والرضاعة كاللغة والأدب والعادات وما سوى ذلك من معانٍ للتربية المبكرة.

والشعر لغة القطع، ونمو الأحياء فيه لا يحتاج إلى كثير قول وفضل وقت، فقد انتقل المجنون مسرعاً من الطفولة المبكرة إلى أيامه، لأنه تحدث عن طفولة الحب ومناغاته على هذا الجبل، وكشف للجبل أنه رضع الحب من سفحه، وأنه الأم التي أرضعتهما هذا الحب، وهذا يؤكد معانٍ الرحمة المستكنة بين الأم وبناتها (وكثير للرحم) وأراد أن يسرح في ذكرياته ليعيد أيامه الفائته، فاستجلب بعض المشاهد، أو هجمت عليه بعض المشاهد كمشهد الغروب عندما كانا يسباقان الشمس، وهما يحدوان ليدفعوا الخوف من هجوم ظلام الليل عليهما، ومن رهبة مهاجمة النذاب أغناهما، فكان الحداء كان للشمس توسلًا إليها بالتمهل والتوقف قبل أن يسبقهما الليل إلى المضارب، وكأنه لم يكن لهما، وهذا يحاولان سباق الزمن، فـ«يا له من سباق! إنهم يريدان إدراك المنازل قبل غياب الشمس».

دفعاً لرعب الليل، ودفعاً لأنسنة الناس إذا تأخر بليلي في جنح الظلام.

هذه صورة المساء يرفعها الحداء إلى ربّة المشهد الحي المترعرك بالصوت والجسم والأغnam والتنفس والعقل والزمان والمكان. إنها حركة شاملة قائمة على السرعة في إدراك منازل الأهل قبل حلول الليل، مما يوحى أنّهما يلهوان إلى حد نسيان النفس، فإذا أدركهما التأخير أسرعاً يسابقان الشمس، إشارة منه إلى شدة حرصهما على قضاء النهار بطوله معاً على سفح جبل التوباد، لكن حالهما في الصباح لا تختلف كثيراً عنها في المساء. وقد عبر عن شدة شوق كل منها للأخر بقوله: (وبكرنا فسبقتنا المطلعاً) فهو وليلي لشدة الشوق والحب يسارعان صباحاً في سوق أغذامهما إلى المررعى على سفح جبل التوباد قبيل طلوع الشمس، ليكون اللقاء والوصول قائماً على العفة، من غير أن يفطن الأهل لهما، فكل منها سبعين الأهل - جاد في عمله، حريص على أغذامه يرتاد لها المررعى، ويذكر في الخروج إلى عمله إظهاراً للجدية في عين المجتمع القبلي، وتقريراً للسوق الناشئ بفراقهما في الليل تعبيراً عن شدة الحب بينهما، وزيادة الألفة.

وأصبح أن المجنون تناول يومين ذكر أحدهما بنهايته وذكر الآخر ببدايته، ليعبر عن حركة الحياة، وليسغرق الذكرى كما لو كانت عجلة الأيام قد عادت إلى الدوران من جديد على المستوى الشعري والشعوري، ولم يرض أن يخنق الذكرى في يوم واحد بيدها بالصباح وينتهي بها مساء، طاوية أحلاسها على المشهددين المذكورين، مما يفقد المجنون لذة الذكرى ولذة حركة الأيام. ولعله ذكر نهاية اليوم لموت البعد من منازل ليلة وبداية اليوم التالي لعودة الحياة إليه من جديد، بعودته إلى الجبل، وهو وعاء ذكرياته، ومستقر مشاعره، ومحركها للإبداع معاً.

القت المجنون إلى الجبل مرة أخرى ليجد نفسه لم يتبعد من الحديث عن أيامه الخواли فأعاد المعنى السابق على طريقة المعاني الثنائي بقليل من الشعرية ذلك أن الشعرية إنما تكون بالوسائل البينانية غير المباشرة أو معنى المعنى، وليس كالبيت الذي بين أيدينا، وفيه يقول المجنون:

وعلى سفحك عشنا زماناً
ورعيتنا غنم الأهل معنا

فالبيت يكاد يخلو من محاز أو إنشاء، وهي لغة الشعر، وليس فيه سوى تلذذ المجنون بذكر الجبل وسفحه أي أسفله، وما يحتمله من وهم المحاز المرسل بذكر بعض الجبل وإرادته كلّه، وليس ذلك مقصوداً هنا سياقاً، فهو يرى أن العيش إنما كان على سفح جبل التوباد وما سوى ذلك فليس بعيش يحسب أو بعد من الحياة، وهذه جمّة فنية شعرية، فكان البيت معاودة توجز وتشرح الغامض من البيت السابق عليه في ترتيب النص، ثم يتغول بصره من سفح الجبل إلى ربوة تعلو عن السفح قليلاً، فيشير إلى الربوة بقوله: (هذه الربوة) تجسماً لها، وتعظيمها لشأنها، وتلمساً لجهات ماضيه ومشاعره فيها، وتتقلاً من الجبل عامّة إلى سفحه، وهو أسفله، ومن أسفله يترقى بصره إلى مرتفع آخر يبحث فيه عن صورة من ماضيه، أو مشهد من مشاهد حياته هنا، فيجد نفسه أمام السربوبة التي اتخذها ملعباً يطل على الأغنام من جهة، ويكتشف شخصيهما لمضارب القبليّة، ويدفع عنهما الريبة، ويوضح أن هذه الذكرى تعلو على مسألة أنها طفلان فقد

صارا شابين، وما زالا يرعيان غنم الأهل معاً.

فهي ذكرى ترنت في المكان والزمان أيضاً، والوعي للعلاقة بين الذكر والأنثى، والشعور بالمسؤولية عن هذه المشاركة التي نسي المجتمع -طـول الألفـة الصـحبـةـ - خـطـرـهاـ، فـارـتـقـعـاـ لهـذـهـ النقـةـ علىـ هـذـهـ الـرـبـوـةـ لـتـكـونـ حـيـاتـهـماـ مـكـشـفـةـ وـاضـحةـ، مـثـلـهـاـ فيـ ذـلـكـ مـثـلـ حـيـةـ أـبـنـاءـ الـبـادـيـةـ، وـهـوـ تـمـثـلـ منـ شـوـقـيـ عـجـيبـ لـطـبـيـعـةـ الـحـيـةـ الـبـوـدـيـةـ.

هذه الربوة لم تكن ملعاً إلا عندما كانت أغنامهما ترعى العشب، نظراً لخصب الأرض، وإقبال الأغنام على الرعي فأصابهما شيء من الاطمئنان للمراعي، وعلى الأغنام، فشرعاً يلعبان، كما يتراءى من الأبيات، وهذا وجه إذا كانت الربوة بحيث يطـلـانـ عـلـىـ الـأـغـنـامـ منـ غـيرـ خـشـبـةـ الذـنـبـ أوـ الـلـصـوصـ، لـوـقـعـهـاـ تـحـتـ النـظـرـ فـيـ أـنـتـاءـ اللـعـبـ، مـاـ يـمـنـعـ الـاسـتـغـرـاقـ فـيـهـ، وـيـحـجزـ عـنـ الـمـنـتـعـ، وـيـدـفعـ بـنـاـ لـتـقـدـيرـ وجـهـ آخـرـ لـأـنـمـعـ صـيـاغـةـ الـأـبـيـاتـ مـنـ قـوـلـهـ، وـتـقـدـيرـ بـقـلـناـ:

لا بد أنـهـماـ كـانـاـ يـلـعـبـانـ لـيـقـضـيـاـ فـرـاغـهـماـ مـنـ مـرـاقـبـةـ الـأـغـنـامـ، لـأـنـ (ـرـتـعـتـ الـأـغـنـامـ) عـنـ أـهـلـ الـبـادـيـةـ فـيـ بـلـادـ الشـامـ مـعـنـاهـاـ هـجـعـتـ، وـلـمـ تـدـسـعـ لـلـكـلـ كـمـ فـيـ الدـلـالـةـ الـمعـجمـيـةـ الـتـيـ تـنـكـرـ أـنـ الـمـرـعـ هوـ مـكـانـ الرـعـيـ، وـلـيـسـ الـمـوـضـعـ الـذـيـ تـرـتـاحـ فـيـ الـأـغـنـامـ فـيـهـ الـظـهـيرـةـ إـلـىـ مـاـ قـبـلـ الـصـرـ بـقـلـيلـ، وـلـذـلـكـ كـانـاـ يـلـعـبـانـ، لـهـجـةـ الـأـغـنـامـ، وـاجـتمـاعـهـاـ تـحـتـ النـظـرـ وـالـقـةـ بـطـيـبـ الـمـرـعـيـ، وـزـيـادـةـ الـخـصـبـ فـيـهـ، وـرـغـبـةـ فـيـ تـحـقـيقـ الـمـنـتـعـ شـرـعـاـ يـلـعـبـانـ، فـمـاـ الـأـلـعـابـ الـتـيـ كـانـاـ يـجـانـهـاـ؟ـ ذـلـكـ مـاـ أـجـابـ عـنـ الـمـجـنـونـ فـيـ بـيـتـ آخـرـ فـقـالـ:

كم بـنـيـنـاـ مـنـ حـصـاـهـاـ أـرـبـعاـ
وـاتـشـيـنـاـ فـمـحـونـاـ الـأـربعـاـ
تحـفـظـ الـرـيـخـ وـلـاـ الرـمـلـ وـعـىـ
وـخـطـطـنـاـ فـيـ نـقـاـ الرـمـلـ فـلـمـ

هذه صورة مجلة مبهمة لمن لم يعش حـيـةـ الصـيـابـيـانـ وـالـقـيـانـ وـالـفـتـيـاتـ منـ أـبـنـاءـ الـبـادـيـةـ الـذـينـ يـكـلـمـ الـأـهـلـ بـالـرـعـيـ، وـتـقـصـيـلـ ذـلـكـ وـاـضـعـ منـ رـبـطـ الـمـجـمـلـ بـالـحـيـاةـ الـرـوـعـيـةـ، عـلـىـ النـحـوـ الـأـتـيـ:
 كـثـيرـاـ مـاـ بـنـيـنـاـ (ـأـنـاـ وـلـيـلـيـ)ـ مـنـ حـصـىـ هـذـهـ الـرـبـوـةـ بـيـوـتـ كـبـيـوـتـ الـرـبـيـعـ فـيـ الـمـنـازـلـ أوـ الـدـيـرـ، ذـلـكـ أـنـ الـبـدـوـ يـجـمـعـونـ بـيـنـ بـيـتـ الـشـعـرـ، وـبـيـتـ الـحـجـرـ، لـكـنـهـ لـاـ يـبـنـونـ فـيـ مـنـزـلـ ثـبـاتـ أـهـلـ الـقـرـىـ، فـمـنـازـلـهـمـ مـنـ حـجـارـةـ الـدـيـرـ الـتـيـ يـقـطـنـونـ فـيـهـ لـتـرـدـ عـنـهـ بـرـدـ الشـنـاءـ وـالـمـطـرـ أوـ السـيـلـ، مـهـماـ يـكـنـ الـأـمـرـ فـيـ بـيـنـ الـرـعـاـةـ يـحاـكـونـ الـكـبـارـ فـيـ مـرـاعـهـمـ فـيـبـنـونـ الـبـيـوـتـ أوـ الـأـرـبـيـعـ، مـنـ بـابـ التـقـلـيدـ، وـمـنـ بـابـ إـشـاعـ الـحـلـمـ أـنـ يـكـوـنـ لـهـمـ بـيـوـتـ كـهـذـهـ الـبـيـوـتـ، وـلـاـ شـكـ أـنـهـ بـنـيـ بـيـتـ، وـبـنـتـ لـيـلـيـ بـيـتـ، لـكـنـ بـيـوـتـ الـرـعـاـةـ لـاـ تـلـعـ بـسـقـفـهـاـ عـلـوـ بـيـوـتـ الـأـهـلـ بـلـ هـيـ بـطـولـ بـانـيـاـ أوـ أـعـلـىـ قـلـيلـ.

. وـكـثـيرـاـ مـاـ كـانـاـ يـبـنـيـانـ هـذـهـ الـبـيـوـتـ وـيـمـزـجـانـ الـبـنـاءـ بـأـحـلـمـ الـمـسـتـقـبـلـ، لـكـنـهـماـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـنـهـارـ يـخـتـلـفـانـ، فـيـذـهـبـ الـفـتـيـ لـهـمـ مـاـ بـنـتـهـ الصـبـيـةـ، وـتـذـهـبـ هـيـ أـيـضاـ لـهـمـ مـاـ بـنـاهـ الـفـتـيـ بـشـيـءـ مـنـ الـعـنـادـ القـائـمـ عـلـىـ الـعـبـثـ وـالـحـبـ.

فهذه صورة معادة من أيامهما عكس الشاعر تكرارها بقوله: (كم بنينا من حصاها أربعاء..) ويُشتبئُ ذلك بمشهد آخر يقوم بالعطف على معنى الكثير في (كم) بالبيت السابق، ومؤداته وكثيراً ما خططنا في نظيف الرمل بيوتاً، وخططاً للمستقبل، عندما تصبح ليلي أمّا لأولاده في الحلم الموعود أو الموهوم، وكم أشبعا هذا الحلم بخطه وخط وقائعه على الرمل النظيف -نظافة نياتهما- في سفح جبل التوباد حيث تلتقي الصحراء بالخصب على الربوة والعطاء فيها، لكن الصدمة أن الرمل لم يبع شيئاً مما خططاه عليه، وأن الريح هبت على الرمل، فأخذت تلك الكتابة ودفنت حروفها بالبغيضة والتفرقة بينها، كما فرقت الحياة بين المجنون وليلي، أو أنها جمعت الرمل بعضه على بعض قلم تعد للحروف آثار في الرمل تدل عليها أو تثبت وجودها، أو كان ليلي كالرمل لم تتو على حفظ ما كتبه في روحها ونفسها وعقلها من حلمه بها في المستقبل فقد هبت عليها ريح التقليد، والريح رمز للشرف فيعترض الحروف وضيّعت الكلمات ومعانيها، هذا لأن ليلي عنده لم تكن سوى طفلة لا تعي معنى العهود ولا يلزمها الوفاء بها أمام سطوة المجتمع والتقليد.

فمن عبقرية شوقي أنه ربط بين فعل الطبيعة بما خططاه على الرمل في البيئة الصحراوية المستحركة في كل أبعادها المناخية القاسية، وما فعلته ليلي بهذه العهود فكان حالها كحال الخط على الرمل أيام الريح.

والشاعر يرى أن ليلي لم تزل بعينه طفلة الأمس، البريئة مما يرميهما به من خيانة للعهد، أو خلف للوعد، وكل ما في الأمر أنها زادت طولاً، ولم تزد وعيأً أو عقلأً. فكانه يرميهما بعلته، كما رمى المجنون الجبل بعلته فأخرجه من حيزه في عالم الجماد، وجعله يتكلم كما يتكلّم الأحياء..

ثم يغادر ليلي ويعود إلى الجبل ليشكوا أمره إليه معاذباً، بقوله: عجبأً لأحجارك صماء لا تسمعني كلما هاج بي الشوق، امتنعت عن السماع، فكانها قادرة على السماع لكنها تتعذر عدم الرد والإجابة زيادة في إيلام المجنون، لأنه يستطعها فلا تنطق. كما أنه يحاول استرجاع الأيام لتعود إليهحقيقة لكنها تتنمنع عليه كالحجارة التي هي رمز القسوة عند العرب، وانتقاء الرحمة، فلو كانت تسمعه لتتألمت له، وكذلك الأيام التي يريد لها أن ترجع لكنها لا ترجع، مما يزيده حسرة وألمًا وتوجعاً، ويدفعه لختام المشهد بالعودة إلى إظهار حرصه على الزمان والمكان، واستعداده للتضحيّة بكل زمان عمره إلا الساعة أو اللحظة التي يتلقى فيها ليلي العامريّة، وترخص لديه الأماكن كلها إلا موضعها واحداً هو جبل التوباد. وحبه له مسوغٌ ومقسّرٌ بما تقدم من حياته فيه مجتمعاً بالمحبوبة العامريّة.

هذه صورة المجنون، وهذه صورة الجبل في عين المجنون كما تخيلها شوقي، ورسمها، وهي وإن فارقت الواقعية التاريخية قليلاً فإنها جاءت مناسبة للشخصية على نحو ما يليق بشخصية الشاعر البدوي، وليس محض صواب ما قاله د. سعد عبد المقصود ظلام، حيث يقول في شوقي: "يجري على لسان قيس بطل الرواية شعرًا لا يفصح عن روح محب ذاتب كما تصفه لنا الروايات

والأساطير، وإنما ينصح عن أشواق إنسان كبير السن، غير مشوق كثيراً... فقد فصل شوفي الحديث على البطل، لكن الثوب كان واسعاً، لا يليق به⁽⁶⁾ واعتراضنا على قوله: «لكن الثوب كان واسعاً» وقوله: «لا يليق به»، وفي ظني أن الرجل اعترض على جهتي لإداع شوفي، وسيأتي دفع قوله في أثناء ما يقدمه المقال من تساولات حول النصين تمهدًا للموازنة الكافية عن عبرية شوفي، وابتدأوها قولنا: ما الفرق بين الصورتين، وكيف تبني دروب الموازنة بينهما؟! وماذا قدم شوفي من إداع الجنون؟ وكيف صارت حال المشهد في هذا السياق المسرحي المدهش؟!!

الموازنة بين النصين:

الموازنة باب واسع للحديث عن النصين، فأول ما يتبارى إلى الذهن الموازنة بينهما من جهة البناء الشعري، والوزن والقافية، ومن جهة المعاني، ومن جهة اللغة، ومن جهة الانفعال.

أما البناء الشعري فقد تخير الجنون نفسه البحر الطويل مركباً لتجربته، وبناء يحمي به ذكرياته، كيف لا يجعل هذا البحر بناءً لمادة الذكريات التي تشمل الحبيب والمنزل، كما كان البحر الطويل وسيلة حماية ذكريات امرئ القيس في ملقته، وأولها قوله:

فَانْكِ من ذُكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ سُقْطَ اللَّوْيَ بَيْنَ الدُّخُولِ فَحُومِلٍ⁽⁷⁾

فالجنون تخير البحر الطويل لذكريات الأحبة وحضور المنزل، وهو جبل التوباد، كما فعل امرؤ القيس في تخيره البحر الطويل للحديث عن الحبيب وذكرياته ومنازل قومه، وليس ثمة علاقة بين البحر الطويل وموضع الحديث عن الأحبة والمنازل بدليل القراءة على ركوب بحر آخر، وحصر الذكريات سهلاً تكن - في بنائه، وهو في ظني - محض توافق، لاقصد فيه، ولا غاية له، ذلك أن العرب القدماء كانوا يسمون التفعيلة الواحدة بحراً، كما تجد في أواخر كتاب الجراثيم لابن قتيبة الدينوري⁽⁸⁾ (213هـ-276هـ)، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للقول بأن البحر الغلاني يناسب المعنى العلاني، ولا يناسب غيره.

وما يؤيد هذا المذهب أن الشاعر أحمد شوفي امتنعت سفنه تفاصيل الرمل، وهي مختلفة عن تفاصيل الطويل، فلم تؤثر مخالفته الجنون بالبحر في قدرته الإبداعية، فقد أبدع في تناول الموضوع، فهل كان في مذهبه أن يكسر مثل هذه الحجة، أو أن رغبته في الانحراف عن طريقة الجنون وحدها والتفرد في القول عنه هي السبب في اختيار البحر الشعري (الرمل) دون (الطويل)؟؟!

وهل كان يجد الرمل أكثر مناسبة لموضوع الجنون أو بناء المسرحية؟؟!!

⁽⁶⁾ المسرح الشعري بين أحمد شوفي وعزير آياطة، د. سعد عبد القصدير ظلام، دار النار للنشر والتوزيع، ط/٢، 1408هـ-1988م، 63.

⁽⁷⁾ أشعار الشعراء الستة الجاهلين، يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالعلم الشتمري، شرح وتعليق: د. محمد عبد المنعم سفاجي، بيروت - دار الجليل، ط/٢، سنة ٤١٢هـ-١٩٩٢م، 29/١.

⁽⁸⁾ انظر: كتاب الجراثيم، لابن قتيبة، تحقيق: محمد حاسم الحميدي، مطبوع وزارة الثقافة العربية السورية، ط/٢، ١٩٩٧م.

نمة فرق في مذهب الشاعرين في معاملة قواعد الوزن الشعري، فقد بنى المجنون قصيده على عروض الطويل، والترنم تعليلاً (مفاعلن) في العروض، لم يخرج عليها في أبياته السنة برواية الديوان، والأربعة برواية أسماء بن منقذ. وجعل ضرب الأبيات متزماً تعليلاً واحدة ما حاد عنها إلى غيرها، وهي (فمولن) فهل كان ذلك من اقتداره العفوبي، أو كان من عقله المحافظ؟!

لكن أمير الشعراء لم يلتزم عروضاً واحدة في بناء الرمل، فقد جاءت عروضه (فاعلن)، وجاءت (فعلن) وكذا الضرب من غير أن يقيد نفسه بالموافقة بين العروض والضرب. فهو من هذه الجهة تخير بحراً غانيناً، أو بحراً من فصيلة قصار الأبحر، دون الطوال. فخالف عن قصد توجه المجنون للطويل، لغرض يخفى على، فهل أراد ما ذهبتنا إليه أنفأ؟ هل أراد محض المخالفة لإبراز تفرده، والتتبّيه على إبادته؟ ذلك أمر يصعب تقديره. وهو لم يخالف قواعد العروض والضرب في بحر الرمل، لكنه أكد بيته إلى الحرية في تنوع التفاعيل، وعدم الموافقة التامة بين تفاعيل العروض، أو تفاعيل الأضرب، أو الموافقة بين الضرب والعروض.

فميله إلى الحرية والتنوع يبرز جزءاً من شخصيته ومرؤنته.

وميل المجنون إلى القواعد وصرامتها يبرز رغبته في الوفاء لقواعد الفن إلى حد المثال، مما يوافق مذهبة في الحب العفيف أو العذري، ليجمع بين صرامة القواعد ومناثلة الحب، ولا أقول رومانتسيته.

ولما حروف الروي التي بنى كل منها المشهد عليه فمختلفة، ذلك أن المجنون تخير النون المشبعة بالياء، وتخير أمير الشعراء العين المشبعة بالألف، مما جعل المد خاتماً لكل من قصيتيهما لكنه متنوع، فنمة فرق بين مد الياء، ومد الألف، من جهة الصدى في النفس، والظل الفكري والمعنوي، مما يقود إلى تفرد آخر حرص عليه شوقي لسر يعلمه أهل الموسيقى والفن الإيقاعي، مما لا يدخل في علمي، لكن هذه الحروف جاءت عندهما مطمئنة إلى قوافيها، وإلى أبياتها، على فروق يدركها أهل الاختصاص، ويلتمسون لها نفسيراً من الوجهة الجمالية والآثار النفسية.

لعل من ذلك أن العين والألف الممدودة من مخرج واحد فينها مجنسة صوتية من جهة المخرج مما يعني تقللاً عند القاء يخل بفصاحة الكلام عند شيوخ البلاغة، فإذا اختيرت ذلك بالنطق وجدت شوقياً قد كسر قواعد الفصاحة النظرية، وجاء بكلام لا يتكل على اللسان بل ينطق به، وتجرى معه النفس على شدة الشرط وقوسية تحديه لغير ذوي الفطنة. وترى يسر المخرج لحرفي النون والياء عند المجنون ذلك أن النون من مخرج أنفي والياء من مخرج حلقي، فمركبته سهل وسيره على خط التقليد في الفصاحة واضحة، فكان شوقياً أراد الإبداع في طرائق الأداء ليشير خفية إلى أن الفن الجديد يحتاج إلى سمت جديد في طرائق اللغة وقوانين الفصاحة، والله أعلم.

ونمة فرق بنائي آخر يتعلق بعدد الأبيات، فقد عبر المجنون عن تجربته بالبحر الطويل المثنى التفاعيل، بستة أبيات، واحتضن الرمل التجربة عند شوقي بأحد عشر بيتاً، ولو ضربت ثمانية بستة كانت التفاعيل عند المجنون ثمانية وأربعين تعليلاً، قبالة ست وستين تعليلاً من تفاعيل الرمل عند

شوقى، على خلاف التفاصيل في الطول، وتنوعها في البحرين المذكورين. مما يعني أن أمير الشعراء كان مسترقاً المشهد ومطيناً التأمل فيه أكثر مما فعل صاحب التجربة ذاتها الذي أفرغ طاقته وأشواقه بقليل من الأبيات المذكورة أعلاه، مما يعطي عمل شوقى طبيعة عقلية في صنعة مشاعر المجنون وصورته.

ولما من جهة المعانى فإن المعنى الكلى (فكرته) وقوف المجنون أمام الجبل، ورسم حاله وحال الجبل، فقد وقف المجنون على الجبل باكياً من غير تحيه، وسأله عن الذين عهدهم حواليه؟ فلم يكن لديه وقت لرد تحيه الجبل الذى بدأ بالكلام والرواية، لأنه مشغول بليلي وأهلهما، وما سؤاله عنهم إلا ليعرف أخبارها، لكنه عفَّ حياءً، أو خوفاً عليها، وعلى سمعتها، في ذلك الزمان وأخرين الجبل خبرهم بأنهم رحلاً، وهذا شأن الحياة، وأنه يبكي الآن عند اللقاء لخوفه من رحيل المجنون بطرق شتى من طرق البكاء والدمع مشبهاً دمعه بأحوال المطر أو الغيث. فاستغرق هذه الصفات التي ذكرها للمطر يشير إلى أطواره النفسية المتقلبة التي يناسب كل واحدة منها ضرب من البكاء فنوع صور البكاء ليدل على تنوع مشاعره وتقلباتها من حال إلى حال لارتفاعاً وانخفاضاً.

هذه حال أوجزت عما سلف تصصيله من فكرة أبيات المجنون ليبدو لنا أن ما صنعه شوقى الذى أطلق المجنون بالتحية عند وصوله الجبل أولاً، ولم تشغله حاله عن تحيه الجبل والدعاء له. ولم يفرق شوقى بين رؤية الجبل من بعيد، وحال المجنون عند لقائه، وبمعرفته معرفة اليقين لا معرفة الظن والتخيين. فكانه بهذا يزيد للشعر مفارقة الترتيب الواقعى، مهملاً ما فى ترتيب الحديث من قيمة لتقريب الأمر من الواقع حيث يشبثك العالم الافتراضى للنص بالحياة، وحيث جبل التوباد مقر الذكريات والمشاعر، وحيث الخيبة النفسية، لأنه لم يجد شيئاً عند الجبل.

أضاف شوقى الدعاء بعد التحية على لسان المجنون، مما لا نجده في أبيات المجنون. وأبعد شوقى فكرة كلام الجبل، ونفى عنه السمع تقنياً لا يلغيه، بل يستبعدوه، مما ينفي عنه اقتضاء فكرة الانفعال لحال المجنون، وكان ذلك من مسلمات المجنون، كأنه أراد أن يمنح المجنون عقلاً، وحجز عنه عودة الأيام الخوالي، وحبسه على الحسرة بعودته إليها عودة الذكرى الوعائية. وجعله ينفصل بين الأيام ويرى أن الزمن كله يهون إلا لحظة يلقى فيها ليلى العامريه، وتلغى الأماكن إلا مكان لقائها في جبل التوباد، جاعلاً ذلك الإخبار مشبعاً بأمنيته أن يلقاها ساعة (لحظة) من الزمان، وينهى عمره، أو يلقاها في أي مكان وتزول الأماكن كلها من حسه وشعوره قبالة ذلك المكان.

وأضاف إلى ذلك تصصيلاً في الذكريات التى أجملها المجنون بقوله: (أين الذين عهدهم حواليك) فدخل شوقى النص من هذه الجهة وفتح بوابة الذكريات بإبداع التفاصيل كما أبدع التحية والدعاء ومشاهد الماضي التى أعادها حية موجزاً في تصصيلها من غير خلل ولا إيمال، مغلاً رأى المجنون، وخوفه على ليلى، ورهبته من أهلهما وزوجها، ذلك أنه يدرك فناء ذلك الزمن وغياب أهله، فأولج آلسنة النفسية فى ذاكرة المجنون، وأخرج منها صور الماضي، ورائع الذكريات فى هذا الجبل، وعرضها عرضأً شعرياً جميلاً ومبسطاً، مراعاة لمفهوم أنه يكتب للجمهور المسرحي، وهو جمهور

من مختلف الأعمار الثقافية، فجعل لنته مناسبة لذكريات المجنون وانفعاله مجردًا من الحال الأسطورية، مسلحاً بوعي عقلي لم نلحظه عند المجنون نفسه، وذلك من جهة إغفال شدة الانفعال، وعرض المشهد بالبكاء أمام تجية الجبل وتكتيره وتعجبه من هذه العودة وخوفه من فراق المجنون في الغد اقتضاء لقانون الحياة في الحركة واللقاء وانقضاء الوقت وانقطاع اللقاء وانصراف الحي وبقاء الجبل، لكنه ترك التأثير لتقنية الصور والمشاهد التي تضمنتها الذكريات، وعدل عن تصريح المجنون بالبكاء إلى التلميح بحدة الموقف، وشدة الحسر التي تحملها صور الذكريات وصيفتها اللغوية، كقوله: (كم بنينا من حصاها أربعاء...) فشوقى أراد أن ينقد المجنون، ويصلح له عيوبه، فكانه وجده مقتصراً في عرض حاله ومشاعره بالأبيات المذكورة، فأظهر جسارة وجداره، وتخطى عدد أبياته إلى ما يكاد يكون ضعفاً لها، وابتعد بها عن المباشرة، وحرمنا من صوت الجبل وإيجابته ورؤيته وانفعاليه، وأعطى الفرصة للمجنون للوح بمكتون اللوح بمكتون عقله ونفسه، ولم نجد سؤالاً عن بني عامر؛ لأن الحال والذكريات تغنى عن السؤال عنهم، ذلك أنه أراد الغرض الإخباري بأن الجبل خال من الناس، مما يستقاد عند شوقي بالهروب إلى الذكريات التي حملها الماضي وماضى، دلالة على أن الذكريات عوض من حرمان الحاضر.

ما سبق يتبين أن الجبل عند شوقي عاد صورة مجسمة مسلوبة الإرادة، مجرد وعاء للذكريات، أصم لا يسمع آلام المجنون، ولا يأبه له، والمجنون جعله قرينة محرضة حيث الذكريات.

وجملة الأمر أن شوقي ذهب إلى ما كان يجب أن يقوله المجنون، وليس إلى نص قوله، ولو أنه اتخذ من قوله مراجعاً إلى سماء الفن المسرحي، واجتبا به التعبير المباشر عن حياته، مما يجعل المجنون عند شوقي عاقلاً مرتين، فهو يعقل واقع الجبل وحاله أولاً، ويعقل الفن وقوتينه ثانياً، على نحو ما يعرفها شوقي وأهل زمانه، مما يجعلنا نقول: إن عمل شوقي ليس محاكاً ولا تضمناً، ولو حمل صورة أيٍّ منها، لكنه إبداع جديد على إبداع المجنون القديم. مما يحقق غرض هذا المقال.

ولعل ما قدمناه يعده كافياً لإثبات هذا الادعاء كفاية لا تحيط بالطاقات التعبيرية والشعرية التي أودعها شوقي نصه بعيقرية المجدد في رسم المشهد والحياة والقدرة على تمثل حياة المجنون، وحياة أهل البداية، كما لو كان واحداً منهم، وهو شاعر القصر !! . والعجب لا ينتهي من قدرته على تخطيه للواقع الإخباري إلى الواقع الفني وموجباته مما يليق بشاعر بدوي، وتمثله الأيام الماضية التي نفذ إليها من نص المجنون، ولم يخترع تقميلاتها من غير مسوغ فني يقتضيه الإبداع في الفن المسرحي والفن الشعري، ولم يعد للماضي لولا أن الشاعر لم يعطيه مفتاح القول والتعبير، فكان مجدداً مبدعاً مراعياً حق الفن والمثال وما يليق بالشاعر وفنه، من غير تكلف ولا ادعاء.

المصادر والمراجع:

- ١- الشعراوي، القاهرة - مطبعة العبدلي، ط: /، ١٣٥٤ هـ- ١٩٣٦م.
- ٢- مجنون ليل، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة - مؤسسة فن الطباعة، (د. ت).
- ٣- المسارح الشعرية بين أحمد شوقي وعزيز لباظة، د. سعد عبد المقصود ظلام، دار المنار للنشر والتوزيع، ط: /، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- ٤- المنازل والبيار، لسمة بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكويت - دار سعاد الصباح، ط: ٢، ١٤١٢هـ- ١٩٨٨م.
- ٥- ديوان ابن خفاجة، بتحقيق: د. سيد شازى، الاسكندرية - منشأة المعارف، ط: ٢، ١٩٧٩م.
- ٦- ديوان مجنون ليل، بتحقيق: عبد السنار أحمد فراج، القاهرة - مكتبة مصر، ١٩٧٩م.
- ٧- شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: عبد الله

□□□

صدر

عن ملشورات اتحاد الكتاب العرب

الغيبة المستكشفة

قصر للأطفال خليل بيطار

المتنبي الموقف الصعب

محمد كمال^(١)

عرف تاريخنا الشعري علاقة بين شاعر وأمير أشد التصاقاً وأمن عنى من العلاقة بين سيف الدولة الحمداني وأبي الطيب المتنبي، فهما منقاريان في سنتي الولادة والوفاة، وكل منهما غريب عن الشهباء، وأهدى إليها، طامع في الاستقرار في ربوتها، وكلاهما خالص للعروبة نقى النسب، فسيف الدولة سليل الحمدانيين الذين ينتهيون إلى التغلبيين، وكان هؤلاء يقيمون في الجزيرة وديار بكر، وأما أبو الطيب فينتهي نسبه إلى جعفر بن سعد العشيري الذي كان أبياً حرياً من أحياء اليمن، فهو صحيح النسب في عروبة من جهة أبيه وأمه، وبطونهما كانت معروفة بالكرم والفروسية، ولها أيام مقرونة بالحمد والذكر الحسن.

فإذا توغلنا أكثر فيما كان بين الأمير والشاعر من وشائج وصلات طالعتنا نوازع مشتركة في الغاية متعدة في الهدف، وهذه النوازع تتلخص في السعي إلى تأسيس دولة تعيد للكيان العربي مجده الذي كاد يبيد واستقلاله الذي كاد ينذر.

فحين قدم سيف الدولة إلى حلب سنة 333هـ كانت تتلامح في ذاكرته صورة قائمة للخلافة العباسية التي دب في جسدها الضعف والوهن، فأشرفت على الانهيار أمام أطمام الغرباء الذين كان دأبهم أن يتسللوا إلى مناصب الدولة، فيخضعوا للبلاد إلى مأربهم، ويقودوا مركب الحكم إلى ما يرضي أهواءهم ويوافق أهدافهم.

وكان في ذاكرة سيف الدولة أيضاً صورة مشرقة وضاءة عن أجداده الحمدانيين الذين كان بينهم وبين خلفاء بني العباس روابط تشتد أحياناً وتضعف أحياناً أخرى، مما يكاد الخلفاء بالحقونهم في إمارة الموصل ويفتكون بهم، حتى تعود الأمور إلى استقرارها، فإذا هم يسترضونهم ويتوذدون إليهم، جاعلين منهم سندًا واقياً ودرعاً حصيناً في وجه القبائل الثائرة والشعوب الطامعة، فقد كان

^(١)باحث من سورة

خلفاء بنى العباس على تخوفهم من الحمدانيين يعترفون لهم بالوفاء بالعهد والصفاء في العروبة، فهم استبدوا بإمارة الموصل وتحصروا فيها لا يقتصرن بواجباتهم في دفع الضرائب لخزانة الدولة، ولا في مناصرة الخليفة على أعدائه، وليس لهم في كل الأحوال مطامع تهدم ببغداد مركز الخلافة. كان سيف الدولة إذاً يشهد ذلك كله، ويشارك فيه في كثير من الأحيان، على حداثة سنه ونضارة عوده، فقد ورث صناعة الحرب عن أبيه أبي الهيجاء، وعن أخيه ناصر الدولة، وخاض الفسراة قبل أن يصير أميراً على حلب تتزامن على بابه الشعرا، وكان عليه في مطلع شبابه ومقتبل عمره أن يدفع بهمه إلى حماية الخلافة العباسية في بغداد، وأن يقضى سنة 330هـ على البريديين أعداء الخليفة المنقى، وهكذا نشأ سيف الدولة نشأة عربية أصيلة، يعززهاوعي سياسي عميق بأخطار المخططات الشعوبية المعادية للحكم العربي الذي كان في يده تصريف الأمور وتدير الأحوال في الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، ولهذا كان سيف الدولة ناقماً على الترك الذين حاولوا أن يأتّروا به في بغداد، ونقاًماً على الدilm الذين ما فتّوا بلحقون بالناس الأذى ويريدونهم بالظلم، ونقاًماً على الفرس لأن العداوة تقليدية قيمتها بينهم وبين آل حمدان.

وقد كانت حلب قبل أن يدخلها سيف الدولة تحكم من قبل الولاية الأعاجم الذين كان الخليفة العباسى يعتز بهم فيعينهم عمالة في حلب وفي غيرها من الأماصار، أمثال أحمد بن كيفلغ، وأبي قابوس الخراسانى ووصيف البتكمري، وهلال بن بدر. ثم حكمها الإخشidiون فربوا عليها أحد بن سعيد الكلابي الذى استدعى قبيلته بنى كلاب من أرض نجد، فعادوا في حلب فساداً بعد أن عاث فيها بنو تميم من قبل.

وهل كان هذا الوضع السياسي كله أو بعضه بعيداً عن ذاكرة أبي الطيب المتتبى وهو يجمع أشئرات نفسه ليلقى بها في حلب بين يدي هذه الدولة الحمدانية الناشئة؟ لقد غادر العراق والدولة العباسية قد بلغت من التفكك والتجزئة حداً لم تبلغه الدولة الإسلامية في سابق عهودها الزاهرة وأيامها العامرة، فقامت دولة البوهيميين في فارس، والإخشidiون في مصر وبلاط الشام، والفالاطميون في إفريقية، والقرامطة في البحرين، والدilm في جرجان وطبرستان، والبريديين في البصرة وواسط، والحمدانيين في الموصل، مما نبه أذهان الروم وأطعمهم بهذه البلاد، فأخذوا يتحرشون بها بين الحين والحين.

ففي سنة 337هـ أقبل أبو الطيب إلى بلاط سيف الدولة مشتت النفس موزع الخاطر، فلما تفترسه الهواجس وتزرقه الهموم، لعله يجد في الأمير الحمداني الفراس العربي الذي تتحقق على يديه الآمال المرجوة والمطامع المررتقة، ولعلهما يتازران معاً في إعادة المجد العربي الأصيل، وانتزاع الحكم من براثن الشعوبين الذين اقتسموا البلاد وفتوكوا بالعباد.

ولا بد هنا من التعرف إلى شخصية هذا الشاعر ومكوناته النفسية التي تحدد سلوكه العلمي وموقفه الفكري من الواقع والأحداث، فقد كان أبو الطيب لا يختلف عن سيف الدولة نيلاً في

الروح، وسموا في النفس، وحباً للفروسيّة والبطولة، وتصدياً للشدائد والنكبات. وهو القائل:

إيّى لمن قوم كان نفوسهم

بها أنت أن تسكن اللحم والظماء

إنها النفس التي أبت أن تخضع لقوانين المادة ونوازع الجسد، فنهض بها الإبداع الشعري إلى مرتبة الملوك والأمراء، فما كان يرى أنه أقل منهم شأنًا ولا أدنى مرتبة. فها هو ذا يخاطب أبي العشائر الحمداني بقوله: شاعر المجد خذنه شاعر اللطف كلنا ربُّ المعانٍ الدفاقي ولا يزري به ما آل إليه أمره من اللجوء إلى كافور الإخشيدى واحتمائه به بعد أن غادر حلب مغاصباً سنة 346هـ، وإذا به يتجرأ على كافور بقوله:

وفؤادي من الملوك وإن كان لسانى يرى من الشعراء وكان لا بد لصاحب هذه النفس المتوبية أن يكون شاعراً منطلق الخيال ولكنه محبط الآمال، إذ كلما عظمت النفس واتسعت مداركها وتشعبت مقاصدها ضاق أمامها الكون، وعجزت عن التكيف مع الواقع، فتفقص عليها الخواطر متضاربة متصارعة، حتى لكانها في حرب مستعرة بينها وبين عدو قاهر متخلِّ غير مرئي، يعمل على صدتها والحوّول بينها وبين جليل المطالب وعظيم الرغائب، فإذا به يستند به الضجر فيصرخ قائلاً:

**أهمُّ بشيءٍ وللليلةِ كثُرَّا
تطارَدْنِي عن كونِه وأطَرَادْ**

**وحيدٌ منَّ الخلانِ فِي كُلِّ بلَدَةٍ
إذا عظِمَ المطلوبَ قُلَّ المساعِدَ**

وأنى لمثل هذه النفس أن تنعم بالراحة والقرار، وأن تتوانَن فيها النوازع الشاردة والأمانى المتعارضة. وهل للزمن المتقلب بين النور والظلم، والاسقامة والاعوجاج، والخصب والجدب، أن يبلغ شاعرنا مرتجاه ويتحقق له مبتغاه، فتهاً ثانيةً نفسه وتسقُر سورة وجданه، وهذا هو ذا يصرح بذلك قائلاً:

**أَرِيدُ مِنْ زَمْنِي ذَا أَنْ يَلْفَقِي مَا لَيْسَ يَلْفَغُهُ فِي نَفْسِهِ الزَّمْنِ
وَلَكِنَّ الشَّكَلَةَ لَا يَكُنُ حَلَّهَا فِي الزَّمْنِ وَلَا فِي غَيْرِهِ، لَأَنَّ النَّفْسَ الْكِبِيرَةَ كُلُّمَا رَحِبَتْ أَمَانَهَا
آفَاقُ الْفَكَرِ وَدُرُوبُ التَّأْمُلِ أَصْبَحَتْ عَاجِزَةَ عَنِ إِدْرَاكِ مَا تَرِيدُهُ وَمَعْرِفَةَ مَا تَنْخَاهُ، فَمَا تَكَادُ تَتَحَقَّقُ
لَهَا غَايَةٌ حَتَّى تَتَوَلَّ غَايَاتٍ، وَلَا يَسْتَبِينُ لَهَا هُدُفُ حَتَّى تَتَغَلَّقُ أَهَدَافُهُ. وَهَذَا مَا عَنَّهُ أَبُو الطَّيْبِ بِقَوْلِهِ:
يَقُولُونَ لِي مَا أَتَتِ فِي كُلِّ بلَدَةٍ وَمَا تَبَغَّفِي؟ مَا أَبْتَغَى جَلَّ أَنْ يَسْمِي**

وليت الأمر كان يقف عند معاناة الشاعر مع ذاته الفلقة وضميره الممزق، فأمام الشاعر وجود اجتماعي لا يفتتن ببناصبه العداء، ويقوّق نحوه سهام الحسد والبغضاء، ولا ذنب له إلا أنه صادق العزيمة صريح الرأي، معرض عن الخيس من المكاسب والرخيص من المطامع، فإذا به يتقلب مهموم الروح، مغمض النفس، لا يغمض له جفن، ولا يسكن له جنان، فيعلن شاكيراً شديد الأسى:

أعادى على ما يوجب الحب للفتى وأهداً والأفكار فسيّ تجول
 على أن قلق المتبني مهما كان صدى لهموم ذاتية أو معاناة وجدانية فإنه يتم عن قلق سياسي
 حضاري يعكس تبررمه بالواقع المريض وثورته على شرائع الحكم، وهو القائل:
 لا أقتري بلداً إلا على غرز ولا أمرٌ بخلق غير مضطفن
 ولا أعاشر من أملأهم مكراً إلا أحق بضرب الرأس من وثن
 يقول هذا وأمام عينيه ملوك جاثرون، وولاة لا يتواترون عن ظلم الرعية وقهرها وانتهاب
 ثراوتها، ودفعها إلى مهاوي الذل والهوان، وهم في قصورهم آمنون، وإلى ملاذاتهم منصرون،
 فكيف لا تضوى بمرآهم الأجسام وتسمق الأرواح، فتدوي في أعماقه صرخة ما هي إلا أنين شعب
 وتوجع أمّة، فيقول:

واحتمال الآذى ورؤيّة جاتيه غذاء تضوى به الأجسام

ولعلنا نجد في هذه الصرخات المغناطةة دليلاً على عمق وعيه السياسي، وبعد نظره في شؤون
 السلطة والحكم، بل في شؤون النمو الحضاري للأمة بشكل عام، فهو يرى أن مصائر الشعوب في
 أيدي أصحاب السلطة، فإذا فسّدت هذه السلطة وانحرفت بها الأهواء، أو ألت إلى غير أهلها فسدت
 الشعوب، وفقدت وحدتها وتماسكها، وتخاذلت أمام أعدائها، ويتصفح ذلك في قوله:

إنما الناس بالملوك ولا تلائج غرب ملوكها عجم
 في كل أرض وطنتها أمم تُرعى بعد كأنها غارنم

ولهذا فالقوة الحاكمة التي يفترض أن تعيد التوازن الحضاري إلى المنطقة ينبغي أن تكون
 عربية في الإعداد المادي والمعنوي، عربية في السلاح وعربة في الفكر، ففي مدح أبي الطيب
 لسيف الدولة يوم بنى مرعش سنة 341هـ يقول:

إذا الدولة استكفت به ففى ملامة كاها فكان السيف والكف والقبا
 تهاب سيف الهند وهي حدائد فكيف إذا كانت نزارية عربنا

ولكنها ليست عروبة العرق والعصبية المغلقة، بل هي عروبة تعزّزها العقيدة ويدعمها الإيمان
 ويسمو بها التوحيد. وبهذا يكون انتصارها راسخاً وسيانتها مكينة، ففي سنة 343هـ سار سيف
 الدولة نحو ثغر الحديث على الحدود البيزنطية، وكان أهلها قد سلموها بالأمان إلى الدمشقي، فنزل
 بها، وبدأ في يومه فحص الأساس لبناء قلعتها، فخرج إليه الدمشقي في خمسين ألف فارس ورجل من
 جموع الروم والبلغار والصقالبة، فقصدى له سيف الدولة، وحمل عليه بنفسه في نحو من خمسين
 من غلمانه، فقصد موكيه، فهزمه وأظفره الله به وقتل ثلاثة آلاف من جنوده، وأسر خلقاً كثيراً، وأقام
 على الحديث إلى أن بناناها ووضع بيده آخر شرافة منها، وفي هذا اليوم أنشد المتبني قصيدة
 المشهورة:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم
ثم يصف ببراعته التصويرية تفاصيل المعركة، وما كان من أمر بناء القلعة في أثناء المعركة
 يقوله:

هل الحديث الحمراء تعرف لونها
بنها فأشاعي والقنا تقرع الفنا
وموج المانيا حولها امتلاطم
ثم يقول سيف الدولة بعدما رأى من صدق العزيمة وشجاعة النفس وبعد الهمة حتى تحقق له
النصر:

ولست مليكاً هازماً لنظيره
تشرف عنوان به لا رب يعبد
ولم لا يقى الرحمن حذيك ما وفى
ولكنه التوحيد للشرك هازم
وتغترر الدنيا به لا العاصم
وتفليقه هام العدا به دائم

هذه التطلعات العربية الخالصة هي التي رسخت الألفة بين سيف الدولة وأبي الطيب المتبي،
هذا بصلاحه وسلطانه، وذلك بشعره وبينه، فاللتقا على غاية موحدة وهدف مشترك، واتخذ أمير
السيف من أمير القلم صوتاً إعلامياً ينصح بكل صدق وإخلاص عن التوجهات السياسية للدولة التي
قامت على منهج في التفكير، وأسلوب في العقيدة، وانطلاقه نحو تأسيس كيان.

ولقد كان أبو الطيب، تتفيداً لهذه المهمة الإعلامية التي اختص بها دون غيره من شعراء البلاط
الحمداني، يسارع إلى حضور معظم المعارك التي كان يقودها سيف الدولة، وكان سيف الدولة قد
أوصى من يعلم أبو الطيب ركوب الخيل وحمل السلاح وخوض الغارات لكي يكون لسان صدق لا
ثوّره واقعة ولا يغيب عنه حدث، فإذا تحالف أبو الطيب عن إحدى المعارك لأمر طارئ استدعاء
سيف الدولة بعد ذلك وروى له تفاصيل تلك المعركة وما حققه من ظفر على الأعداء، بل إنه كان
يستدعيه لحضور مجالسه العسكرية، ويجهله من بين مستشاريه، فقد وصل مرة رسول ملك الروم
للاجتماع بسيف الدولة، فلم يتمكن أبو الطيب من الحضور، فاعتبره سيف الدولة على تأخره
وأنقطاعه، فأنشده أبو الطيب ارجحالاً معللاً سبب غيابه:

تزاحم الناس حتى لم يجد سبيباً إلى بساطك لى سمع ولا بصر
فكت أشهد مختص وأغيبه معايناً وعياتي كله خبر

وما كان مع ذلك يتحرج من ذكر الهزائم التي قد يمنى بها سيف الدولة، ففي عام 339هـ
يتنصر الروم في إحدى الوقائع ويأسرون بعض الجنود، فيعزز شاعرنا هذه الهزيمة إلى تقاعس
الجيش وضعف همته، وينذكر الروم ببطولات سيف الدولة وانتصاراته التي لا تنسى فيقول:

خاتوا الأمير فجازهم بما صنعوا

قل للدمستق إن المسلمين لكم

فليس يأكل إلا الميت الضبع
هلا على عقب الوادي وقد صعدت
تشقّم بقناها كل سلبة
لا تحسبوا من أسرتم كان ذا رقم

لقد كان بين الشاعر والأمير ثقة متبادلة ومودة ثابتة تفوقان ما كان بين الشعراء والمدوحين من روابط ووشائج، وإنما لنسمع من أبي الطيب شعرًا يخاطب به سيف الدولة ما هو بالطبع المعهود ولا هو بالثناء المأثور، وإنما هو النجوى الصافية التي لا تتبع إلا من قلب المتيدين ولسان العاشقين، كما في قوله:

فإذا رأيتك حار دونك ناظري

وإذا كنت قد بسطت القول في شخصية أبي الطيب وتكونيه النفسي والفكري، فإنما ذلك توطئة وتمهيد لشرح الموقف الصعب الذي وجد أبو الطيب نفسه مضطراً إلى أن يكون في قلبه، وأن يكون فيه طرفاً فاعلاً لا مجرد مراقب صامت، وذلك الموقف يتلخص في تلك الخلافات التي استعرت بين سيف الدولة وفترة من المعارضين لنظام حكمه من بعض القبائل العربية.

إلا أنها لا تملك معلومات كافية عن التنظيم الإداري والعسكري والاقتصادي الذي كانت تقوم عليه دولة بني حمدان في حلب، فإن مثل هذه المعلومات إذا تم الوصول إليها كفيل بأن يعيننا على تفسير بعض الظواهر التي تنتجه عن طبيعة العلاقة بين السلطة والرعيّة، ومن بين هذه الظواهر ما كان يقوم بين الحين والحين من فتن داخلية وثورات قبلية كانت تتصاعد مضاجع سيف الدولة، وتعرقل حروبها مع الروم وتفرّغه لحماية الثغور من هجماتهم المتواتلة. وقد خص المتتبّي هذه الحوادث الخطيرة بثلاث قصائد من ديوانه كان فيها مع شدة حذره وبعد نظره شديد الإكبار لقدرة سيف الدولة على قمع هذه الفتن وصيانته الجبهتين الداخلية والخارجية في آن واحد، وهذا ما عنده أبو الطيب حين بعث إليه من الكوفة سنة 351هـ بقصيدة فيها من عنونه التعبير وفيض الوجдан وتوهج العاطفة ما ينبي بعض الحسنة على فراقه، وفيها يقول له:

**أنت طول الحياة للروم غاز
وسوى الروم خلف ظهرك روم**

غير أن كتب التاريخ التي أشارت إلى هذه الفتن والثورات سكتت عن ذكر أسبابها والعوامل المهيجة لها والد الواقع الكامنة وراءها. ومع ذلك فإننا إذا تتبعنا سيرة سيف الدولة وتقضينا وقائعه وأخباره أمكننا استنباط هذه العوامل وتلخيصها فيما يلي:

1- إن سيف الدولة مهما بلغ من مقدراته على صد غارات الروم وحماية البلاد وتأسيس الملك واستئناد العلماء والأدباء والشعراء، لا يعدو أن يكون في رأي بعض رعيته مغيراً فاتحاً، تمكن بقوته العسكرية من احتلال حلب ويسط سلطانه عليها، وهو بذلك قد سحب السيادة

من القبائل المرابضة على تخومها، وحرمتها من حقها المزعوم في الاستفادة من خيرات البلاد واستغلال مواردها الطبيعية، إذ كانت مرتفعاً خصباً لكل واحد، وموطناً صالحأً لكل طامع، ولذلك تأبى عليه المتنفذون في هذه القبائل، وأضمرروا له العداوة، وجعلوا يهربون الفرسان كلما ساحت لهم بقلقون كيان الدولة الحمدانية، وينتزعون حصتهم من هذه البلاد. هذا بالإضافة إلى أن الدولة الحمدانية كانت تمثل شكلاً من أشكال نظام الحكم في بغداد وتلتزم به. وهو نظام مدنى لا يعترف بالسيادة القبلية ولا يسمح لها بأن تمارس حريتها فاختارت منذ عهود سالفة تتخلص أمام النظام السياسي الجديد.

2- ليس في وسعنا أن نقدر النفقات الباهظة التي كان ينفقها سيف الدولة في سبيل تجهيز جيشه بالسلاح والمؤن والعتاد وغيرها من لوازم الحرب، إلى جانب مرتبات جنوده وأعطيات غلمانه، بالإضافة إلى ما كان يحتاج إليه من مال ينفقه على الشعراء والأدباء وأهل العلم، أو يبني به قصوره وحصونه، فمن أين كانت تأتيه هذه الموارد، وما هي سبل جيابتها وتحصيلها؟ لقد روت كتب التاريخ أن سيف الدولة كان يبيع لنفسه اقطاع ما في أيدي الرعية وجيوبهم من أموال يختزلونها، أو أراض يجنون خيراتها، أو تركات يخلفونها، ليتفق ذلك كله في غزواته المتلاحقة، أو في دعم آلها الملك، أو في رعاية الفنون والأداب من غير حساب، وكان يستعين على ذلك بخاض جائز مستبد يستصنفي أموال الناس بحق وبغير حق، هو أبي الحسين علي بن عبد الملك الرقي، فإذا مات أحد من الناس استولى على ميراثه، وضمته إلى خزينة الدولة قائلاً: كل من هلك فلسيف الدولة ما ملوكه، وعلى أبي الحسين الدرك". وشاء الأقدار أن يقتل هذا القاضي في إحدى المعارك الحربية. فلما كان الأمير الحمداني يعتقد ضحاياه من جنده وقاده في أرض المعركة، بصر بجثة أبي الحسين هذا بين القتلى، فداسها بسنانك جواده وهو يقول: "إذهب لا ربك الله، فقد كنت تزين لي وجوه الباطل". أفلأ يمكن أن تستثير مثل هذه الطرائق في الجباية تساولات صامتة لا تثبت أن تحول إلى اعتراض غاضب.

3- كان سيف الدولة يعتمد على القبائل العربية في إعداد جيشه بالرجال المقاتلين، لما كانوا عليه من شجاعة وحمية وبربة على القتال، فهم الذين شاركوه في هجماته على الإخشيديين، في انتصاره عليهم مرة، وفي فراره منهم مرة أخرى. وهم الذين كانوا له خير عون في حماية الإمارة الحمدانية والثغور الإسلامية الشمالية من غارات الروم وتحرشاتهم المتواتلة، ولما وقع بعض منهم في الأسر ورُزقوا في سجون الروم سارع سيف الدولة مدفوعاً بنبل القائد العسكري وشهادته إلى فك أسرهم وإعادتهم إلى لوطنهم بعد أن دفع فيتهم خمسة ألف دينار من ماله الخاص. إلا أنه كان يرهقهم من أمرهم عسر، فما يكاد يرجع من غزوة حتى يتجهز لغزوة أخرى، فما كان في وسع هؤلاء الجنود أن يتحملوا مشقة هذه الحروب المتتابعة، وأن يجدوا فرصة يستجمون فيها

ويستريحون من عباءة الجهاد^(١)، وأنى لهم همة كهمة سيف الدولة وعزيمة عزيزته، وهذا ما أشار إليه أبو الطيب بقوله:

يُكَلِّفُ سَيْفُ الدُّولَةِ الْجَيْشَ هُمَّهُ
وَقَدْ عَجَزَتْ عَنْهُ الْجَيْشُ هُمَّهُ
وَيُطَلِّبُ عَنْدَ النَّاسِ مَا عَنِّنَتْ نَفْسَهُ
وَذَلِكَ مَا لَا تَدْعُيهِ الضَّرَاغُمُ
فَلَا يَسْتَكِرُ أَبَدًا لَنْ تَرِي بَعْضَ هُولَاءِ الْجُنُودِ يَغْرُونَ مِنَ الْمَعَارِكِ مُتَبَعِينَ، نَاقِصِينَ عَلَى الْأَمْرِ
نِزَواَتِهِ الَّتِي لَا تُشَبِّعُ وَغَرَورِهِ الَّذِي لَا يُرْتَبِي، فَكَانَتْ فَلَوْلَمْ تَلْجَأْ إِلَيْهِ قَبَائِلُهَا وَقَدْ أَعْيَاَهَا الْجَلْدُ
وَالْمَصَابِرَةُ لِتَشْعُلُ نَارَ الْفَتْنَ وَالثُّورَاتِ ابْتِغَاءَ التَّلْخُصِ مِنَ الْقَادِنَ الَّذِي كَانَ مَعْرُوفًا بِالْحَزْمِ فِي إِدَارَةِ
الْجَيْشِ، وَالْعَزْمِ عَلَى مَوَاصِلَةِ الْجَهَادِ. وَلَيْسَ لَنَا هَذَا أَنْ نَنَاقِشَ وَعِيَ الدَّهَمَاءِ السِّيَاسِيِّ وَضَرُورَةِ
تَجاوزِهِمْ هَذَا الْوَاقِعِ الصَّعِبِ مِنْ أَجْلِ الْنَّوْدِ عَنِ الْحَدُودِ وَحَفْظِ الْكِيَانِ الْعَرَبِيِّ مِنَ الْاِنْتِثَارِ وَالْبَيْوْدِ،
فَمَثَلُ هَذِهِ الْأَمْرَوْ لَا بُدَّ أَنْ يَقْعُ في كُلِّ بَلْدَةٍ تَسْتَمِرُ فِي حَالَةِ الْحَرْبِ رِدَاحًا مِنَ الزَّمْنِ فَتَهُوكُ أَفْرَادُهُ
وَتَزَعَّزُ اقْتَصَادُهُ.

فَهَذِهِ الْعَوْمَلُ الْثَّلَاثَةُ مَجَمُوعَةٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ غَيْرِهَا هِيَ الَّتِي كَانَتْ وَرَاءَ تَسْقُطِ الْجَيْشِ الدَّاخِلِيَّةِ،
وَوَرَاءَ مَا يُسَمِّي بِالْمَعَارِضَةِ السَّلْحَةِ، مَا أَدَى إِلَى تَصْدِعِ الْبَنْيَةِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي يَحْتَاجُ رَأْبَاهَا إِلَى
مَدَّ طَوِيلَةٍ مِنَ السَّلَامِ وَالْاِسْتِقْرَارِ، فَكَانَ سَيْفُ الدُّولَةِ لَا يَكُادُ يَنْصُرُ فَمِنْ قَاتِلِ الرُّومِ حَتَّى يَلْتَقِتَ إِلَيْهِ
مَلَحَقَةُ هَذِهِ الْقَبَائِلِ وَإِخْمَادُ هَذِهِ الْفَتْنَ.

فَمَا مَوْقُ شَاعِرُنَا الْمُتَنبِّيِّ مِنْ ذَلِكَ كَلْمَهُ؟ أَكَانَ يَرْاقِبُ هَذِهِ الْأَحْدَاثِ وَيُسْكِنُ عَنْهَا مَمَالِكَ لِسَيْفِ
الْدُّولَةِ وَحْرَصًا عَلَى اسْتِكْمَالِ الْمَسِيرَةِ وَالْوَصْولِ إِلَى اسْتِقْلَالِ الْحُكْمِ الْعَرَبِيِّ وَتَحْقِيقِ الْآمَالِ
الْمَنْشُودَةِ. وَهُلْ كَانَ بِوُسْعِهِ أَنْ يَظْلِمَ مَحَايِدًا فِي هَذَا الْأَمْرِ وَهُوَ شَاعِرُ الْأَمْرِ الْمُفَضِّلِ، وَأَنْ يَتَرَدَّدُ فِي
مَبَارَكَةِ اِنْتِصَارِهِ عَلَى هَذِهِ الْقَبَائِلِ وَتَصْوِيرِ هَزَانِهَا الْمَخْزِيَّةِ أَمَامَ عَزِيزَتِهِ الَّتِي لَا تَلِينُ وَبَاسِهِ الَّذِي
لَا يَقْهَرُ. أَمْ كَانَ يَخْوُضُ غَمَارَ هَذِهِ الْأَحْدَاثِ ابْتِغَاءَ الْإِصْلَاحِ وَرَغْبَةً فِي الْاِتَّلَافِ.

لَقَدْ كَانَ أَبُو الطَّبِّيْبُ وَهُوَ يَشَهِّدُ هَذِهِ الْأَحْدَاثِ فِي مَوْقُ مَحْرَجٍ وَمُضَيْقٍ صَعِبٍ، وَذَلِكَ لِسَبَبِيْنِ:
أَنَّهُمَا أَنَّهُ كَانَ يَسْتَصْبِحُ بَعْضُ أَفْرَادِ هَذِهِ الْقَبَائِلِ وَيَخْتَلِطُ بَهُمْ، وَكَانَ لَهُمْ أَحْبَاءٌ وَنَدَمَاءٌ
يَجَالِسُهُمْ فِي أَوْقَاتِ السَّمَرِ وَيَحَاوِرُهُمْ فِي سَاعَاتِ الصَّفَاءِ، يُؤْيدُ ذَلِكَ قَوْلُهُ لِبَعْضِ بَنِي كَلَابِ وَهُوَ
مَعْهُمْ عَلَى مَانِدَةِ الشَّرَابِ إِذْ دَعَوْهُ لِمَشَارِكَتِهِ:

بِالصَّافِيَاتِ الْأَكْوَبِيَّا
وَعَلَى أَلَا أَشْرِبَيَا
تُسْمِعَاتِ فَاطِرِيَّا

لِأَجْبَتِيْ أَنْ يَمْلَأُوا
وَعَلَى بَهُمْ أَنْ يَذْلِلُوا
حَتَّى تَكُونَ الْبَاتِرَا

(١) - وقد روی ابن خالويه أن سيف الدولة كثرت وقائعه في كل صقع، فمررت به القبائل، وتحالفت على عدائه وقتاله.

وأثنيهما أن أبو الطيب كان يدرك إدراكاً تماماً أن جيش سيف الدولة مكون في معظمه من أفراد هذه القبائل العربية الخالصة العربية، وأنه طالما استجد بهم في غزواته ومعاركه، فما كان منهم إلا المناصرة وحسن الانقياد، فكيف سيكون الأمر إذا قسا عليهم واستأنصل شاقفهم، وتركمه وفي مسدهم من الحق والضفينة ما يجعلهم بخرون عن طاعته ويرفضون الانصياع له والاستجابة إليه.

ولكن أبو الطيب شاعر فذ ومنكر ملهم، يعرف كيف يخرج من مثل هذه المآزق المحرجة والمواقف الوعرة بسداد رأي وحسن تدبير، فنراه يسارع إلى مهمته الإعلامية من غير أن يعزل رأيه الشخصي ونظرته النافذة، فيمتدح سيف الدولة، ويذكر بطولاته، ويبتعد بانتصاره على هذه القبائل.

ففي ديوانه نطالعنا ثلاثة قصائد بسط فيها الشاعر هذا الموضوع الخطير بسطاً محاماً، وعرضه عرضاً مفصلاً، وأدبه بحسن الأداء وجمال البناء، مما يعد وثيقة تاريخية مهمة صدرت عن شاعر شاهد مصوّر، عاش في كنف الدولة الحمدانية تسع سنوات كان له فيها شأن عظيم ومنزلة رفيعة، وكان مباحثاً له أن يشهد وقائع هذه الدولة على الصعيدين العسكري والمدني، وهي على كل حال وقائع مشرفة تدعى إلى الزهو والاعتزاز.

ولأولى هذه القصائد كانت سنة 342هـ يوم أوقع سيف الدولة بنبي عَقِيل وَقُثْير وبني العجلان وبني كلاب ودحر جموعهم بعد أن تناصروا على حربه وتحالفوا على قتاله، فقال أبو الطيب وقد بدأ قصيدته ب مدح سيف الدولة وتصوّر هزائم هذه القبائل أمامه:

بِرْمَاحٍ مِنْ الْعَطْشِ الْفَقَارِ	إِذَا فَاتَوْا السَّرْمَاحَ تَنَاوَلُتُهُمْ
فِي خَتَارُونَ وَالْمَوْتِ اضْطَرَارِ	يَرَوْنَ الْمَوْتَ قَدْمَامَاً وَخَلَافَاً
وَزَارُهُمُ الَّذِي زَارُوا خَسَارَ	وَأَجْفَلَ بِالْفَرَاتِ بَنْوَ نَمِيرَ
وَلَيْسَ لِبَحْرِ نَاثَةٍ قَرَارَ	وَأَضَحَى بِالْعَوَاصِمِ مَسْتَقْرَأً

إلا أن أبو الطيب بعد أن يستوثق من أن نفس الأمير استراحت إلى هذا المديح وطرحت لهدا الوصف إذا به يدفع بأبياته إلى الهدف الذي يضمّنه والمطلب الذي يخطّط له، ابتناء المحافظة على صفوف المواجهة متلاحمة متماسكة، والروم على تخوم البلاد يتهددون ويتوعدون، فأخذ باستعطاف سيف الدولة واستثارة وجاته، ويدعوه إلى العفو عنهم والتجاوز عن تمردهم، وينذّره بأن أولادهم سيكونون في قادم الأيام أجناداً لأولاده، فيخاطبه قائلاً:

فَأُولُو قُرْحِ الْخَيْلِ الْمِهَارِ	لَعْلَ بْنَيْهِمْ لِبَنَيِكَ جَنَدْ
وَأَعْفُنِي مِنْ عَقْبِتِهِ الْبَوَارِ	وَأَنْتَ أَبْرُّ مِنْ لَوْعَقَ أَفْنِي
وَأَحْلَمُ مِنْ يَحْلُمُهُ اقْتَدارِ	وَأَقْدَرُ مِنْ يَهْبِجُهُ انتِصَارِ

وَمَا فِي سُطْرَةِ الْأَرْبَابِ عَيْبٌ وَلَا فِي ذَلَّةِ الْعَبْدَانِ عَيْبٌ

وَثَانِيَةٌ هُذِهِ الْقَصَانِدَ كَانَتْ فِي سَنَةِ 343هـ حِينَ أَوْقَعَ سَيفُ الدُّولَةِ بَنْبَىِ الْكَلَابِ وَفَرَقَ جَمِيعَهُ،
فَوَقَنَ الْمُتَبَّعِي كَعَانَتْهُ يَشِيدُ بِاَنْتَصَارِ سَيفِ الدُّولَةِ عَلَيْهِمْ، وَيَمْتَحِنُهُ بِأَنَّهُ الرَّاعِي الْأَمِينُ الَّذِي لَا تَرُوْعُ
غُنْمَهُ الْذَّنَابُ، وَالسَّيفُ الصَّارِمُ الَّذِي لَا يَلْتَمِمُ حَذَّهُ الضَّرَابُ، وَأَنَّ فِي يَدِهِ مَصَانِرُ النُّفُوسِ كُلُّهَا، فَإِنِّي
لِبَنِيِ الْكَلَابِ لَنْ تَجُوَّ بِأَنْفُسِهَا وَتَنَوَّزْ بِأَرْوَاحِهَا، فَيَفْتَحُ قَصِيدَتِهِ بِقَوْلِهِ:

بَغَيْرِكَ رَاعِيًّا عَبِثَ الذَّنَابُ وَغَيْرِكَ صَارِمًا ثُلَمَ الضَّرَابُ
وَتَمْلِكَ أَنْفُسَنِ الثَّقَلَيْنِ طَرَا فَكَيْفَ تَحْزُنْ أَنْفُسَهَا كَلَابُ

ثُمَّ يَسْجُلُ أَبُو الطَّيْبِ مَائِزَةً كَرِيمَةً مِنْ مَائِرِ سَيفِ الدُّولَةِ تَدَلُّ عَلَى مَرْوِعَتِهِ وَشَدَّةِ حَمِيَّتِهِ، وَذَلِكَ
أَنَّ بَنِيِ الْكَلَابِ لَمَا فَرَوُا مِنْ أَمَامِهِ ظَفَرَ بِحَرِيمِهِمْ وَنَسَائِهِمْ فَحَمَاهُنَّ وَمَنْعِمُهُنَّ مِنَ السَّبِيِّ وَالْأَذَى، وَأَحَسَّ
إِلَيْهِمْ بِجُودِهِ وَكَرْمِهِ، اعْتَرَافًا مِنْهُ بِوَطْدِ الْقَرَابَةِ وَوَحْدَةِ النِّسْبِ، فَسَيفُ الدُّولَةِ مِنْ رَبِيعَةِ مِنْهُ، وَبَنُوِ الْكَلَابِ
مِنْ حَضْرَةِ وَرَبِيعَةِ وَمَضْرِرِ إِبْرَاهِيمَ نَزَارِ بْنِ مَعْدَنَانَ، فَهُمْ إِذَا عَشَيْرُتُهُ وَهُمْ صَحَابُهُ، فَيَقُولُونَ:

فَقَاتَلَ عَنْ حَرِيمِهِمْ وَفَرَوَا نَدِي كَفَيْكَ وَالنِّسْبَةُ الْقَرَابَ
وَحَفَظَكَ فِيهِمْ سَلْفَيْ مَعَدَّ وَأَنْهَمُ الْعَشَّاَنِ وَالصَّاحِبَ

ثُمَّ يَخْطُرُ أَبُو الطَّيْبِ عَلَى حَذَرِ خَطْرَةِ أُخْرَى، فَيَسْتَغْلِلُ هَذِهِ الْحَادِثَةَ، مُؤَكِّدًا صَلَةِ الرَّحْمِ وَآصْرَةِ
الْعَرَوَةِ، مَذْكُورًا سَيفَ الدُّولَةِ بِمَا لِكَلَابِيْنِ مِنْ فَضْلِ فِي اسْتِجَابَتِهِمْ لِدَاعِيِ الْحَرْبِ وَمَشَارِكَتِهِمْ فِي
صَدِ غَارَاتِ الرُّومِ، فَيَسْتَعْطِفُهُ قَائِلًا:

فَكَيْفَ يَتَمْ بِأَسْكَنِكَ فِي أَنَاسٍ تَرْفَقُ أَبْهَا الْمَوْلَى عَلَيْهِمْ
وَإِنَّهُمْ عَبِيدُكَ حِيثُ كَاتَبُوا وَإِنَّهُمْ عَبِيدُكَ حِيثُ كَاتَبُوا

إِلَّا أَنَّ أَبَا الطَّيْبِ يَعُودُ فِيَرْقَبُ بالْخَطَا الَّذِي ارْتَكَبَ الْكَلَابِيُّونَ فِي التَّمَرُّدِ وَشَقِّ عَصَمِ الطَّاعَةِ، وَلَكِنَّ
الْعَنُوْنَ مِنْ شَيْمِ الْمُنْتَصِرِ الْقَادِرِ، لَا سِيمَا إِذَا اعْتَرَفَ الْمَذْنَبُ بِذَنْبِهِ ثُمَّ تَابَ عَنْهُ، وَلَعِلَّ مَا بَدَرَ مِنْ بَعْضِ
سَفَهَانِهِمْ لَا يَسُوْغُ إِنْزَالِ الْعَقَابِ بِهِمْ جَمِيعًا:

وَعَيْنَ الْمُخْطَنِينِ هُمْ وَلِيْسُوا بِأَوْلَى مُعْشَرِ خَطَنِنَا فَتَابُوا
وَكَمْ ذَنَبَ مُؤَدِّهِ دَلَالٌ وَكَمْ بَعْدِ مُؤَدِّهِ اقْتَرَابٌ
وَجَرِمُ جَرَّهُ سَفَهَاءُ قَوْمٍ وَحَلَ بِغَيْرِ جَارِمِهِ العَذَابُ

ثُمَّ يَتَجَرَّأُ أَبُو الطَّيْبِ فَيَتَّشَّى عَلَى شَجَاعَةِ الْكَلَابِيْنِ وَتَصْدِيْمِهِمْ لِلْأَعْدَاءِ تَحْتَ لَوَاءِ سَيفِ الدُّولَةِ
فَيَقُولُ:

وَنَذَلَ لَهُمْ مِنَ الْعَرَبِ الصَّعَابُ وَتَحْتَ لَوَائِهِ ضَرِبُوا الْأَعْدَادِيَّ

ولو غير الأمير غزا كلاباً

وتأتي القصيدة الثالثة بعد عام واحد من القصيدة السالفة أي في سنة 344هـ، وفيها كما يقول الوالحدى يذكر أبو الطيب إيقاع سيف الدولة بيني عقيل وقشير وبالجلان وكلاب^(١)، لما عاثوا في نواحي أعماله، وقصدته إياهم، وإهلاك من أهلكه منهم، وغفوه عن عفا عنه، غير أن الغريب في هذه القصيدة أن أبي الطيب لا يعتمد إلى استعطاف سيف الدولة والتخفيف من غضبه على هذه القبائل الثالثة، ولكنه يعود إلى تصوير شماتته بهؤلاء المتمردين الذين دحروا أمام حزم الأمير الحمداني وقدرته على الفتك بخصومه وتاديهم على ما بدر منهم من عصيان وخروج عن واجب الطاعة والانتقاد. ولعل موقف أبي الطيب هذا ناتج عما رأه من شطط هؤلاء الثارين وتكبدهم عن جادة الحق والصواب، وقلة حكمتهم في تقدير المواقف ومحاکمة الأمور.

والقصيدة في محاورها السياسية تتعرض لقبيلتين اثنتين، هما قبيلة كعب التي عفا عنها سيف الدولة، فما زادها العفو إلا عنواً وطغياناً، وقبيلة نمير التي ثابت إلى رشدتها فألغت السلاح ولزمهت الطاعة.

اما قبيلة كعب فقد تزعمت حركة الثورة وتولت كبرها، فتبعتها في ذلك بعض القبائل كقبيلتي قشير وبالجلان، وفي ذلك يقول أبو الطيب:

ويوسع قتل الجهل المتضائق	أرادوا علينا بالذى يعجز الورى
ولا حملوا رأساً إلى غير فاق	فما بسطوا كفأاً إلى غير قاطع
رمى كل ثوب من سنان بخارق	ولما كسا كعباً ثياباً طفوا بها
سقى غيره في غير تلك البوارق	ولما سقى الغيث الذي كفروا به

ويقول العكري في شرح البيت الأخير: لما سقاهم الغيث من جوده الذي أخصب به منازلهم، وتروضت بسياه مواضعهم، فقابلوا ذلك بالكفر، وتلقوه بقلة الشكر، أرسل عليهم من جيوشه غير ذلك الغيث، فبرقت عليهم السيف، وهطلت عليهم الحنوف، وعادت البوارق التي كانت تقدم عليهم نعمه، بوارق سلاح أمنطرت عليهم نقمه، واستعار البرق للنعمنة والنقمة.

ثم تتبع الحكمة الدامغة على لسان المتنبي من قلب هذا الموقف إذ يقول:

واما بوجع الحرمان من كف حارم	كما يوجع الحرمان من كف رائق
ولما قبيلة نمير قد كانت أهدى إلى الحق، وأرشد إلى الصواب، إذ رأت مصارع المارقين أمام أعينها، فأشارت الخضوع والاستسلام والانقاد إلى ما فيه السلامة والنجاة، وهذا ما يشير إليه أبو الطيب بقوله:	

(١) - وكان أبو فراس في هذه الحملة على مقدمة إحدى قطع الجيش مع سيف الدولة.

وقد طربوا الأطعنان طرد الوسائق
بها الجيش حتى ردَّ غربَ الفيالق
وأسرى إلى الأعداء غير مسارق
دقائق قد أعيت قسي البنادق

فسيف الدولة يتناول قدرة، ويحاولها محاولة اعتزام وشدة، فلا يحتاج إلى المخالفة
والمشاركة، حتى إن مجانية العظام، مع اختلاف رميهما وتعذر ضبطها لتبلغ في إصابة الهدف ما لا
تبلغه القسي التي ترمي البنادق الصغار، فهو معانٌ مؤيد، منصور مسد، وذلك لسعة قدرته وما
مكنته الله في رعيته.

وخلال هذه القول أن أبا الطيب كان بهذا الموقف يحاول أن يخفف من حدة الصدام بين السلطة
والشعب، وأن يقوم دور الوسيط المخلص لكلا الطرفين، وأن يعيد التوازن إلى السياسة الداخلية بعد
أن كانت تعصف بها رياح التمزق والخلاف، إذ كان الروم لا يقتلون يرافقون من بعيد ما جرى
بين ظهرياني سيف الدولة، وينتظرون أن يدب الضغط إلى سلطانه، تحييناً للانتصاف عليه، وإيقاع
الخسائر بجنوده، لعلهم بذلك ينفعون إلى أعمق البلاد الإسلامية، ويعثثون فيها خراباً وتدميراً. ولقد
تحقق حلمهم ذلك الذي طالما داعب خيالهم، وانتظروه سنوات وسنوات، ففي عام 351هـ استطاع
الروم أن يخترقوا تلك الجبهة الحصينة التي حماها سيف الدولة بعزيمته وعزيمته جنوده، وأن
يستولوا على مدينة حلب بجيش قوامه مئتا ألف رجل، فدخلوا المدينة يقتلون وينهبون ويحرقون
المساجد وبهدمن البيوت، حتى بلغ عدد القتلى من الأطفال فقط بضعة عشر ألف صبي وصبية، ولم
يشفَّ غيط نفوسهم بكل ذلك حتى قصدوا دار سيف الدولة فاحتلوها. إلا أن الأمير الشجاع لم يستسلم
ولثم يلق السلاح، فقد عاد فأجلى الروم عن حلب، وواصل معاركه معهم في شتى الأنحاء الشمالية،
إلى أن وفاه الأجل سنة 356هـ، وكان رحمه الله قد جمع من نعش الغبار الذي علق بيشه في
غزواته شيئاًًا وعمله لبنة بقدر الكف وأوصى أن يوضع خده عليها في لحده، فنفت وصيته بذلك،
بعد أن نقل جثمانه إلى ميّاً فارقين ودفن هناك.

لوفد نمير كان أرشد منهم
أعدوا رماحاً من خضوع فطاغونا
فلم أر أرمى منه غير مخالن
تصيب المجاتيف العظام بكفه

وبعد، فهذا الجانب من شعر المتنبي الذي حاولت أن أسلط عليه بعض الأضواء أغلبه كثير من
الباحثين في الأدب والتاريخ، وهو بحاجة إلى وقفة ليست بالقصيرة.

المراجع

- | | |
|---|---|
| <p>الواحدى.</p> <p>وقف على طبعه فريديرك بيترسون فى مدينة برلين سنة 1861.</p> <p>بـتيمية الدهر فى محسان أهل العصر لعبد الملك بن محمد الشعابى.</p> <p>تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد. طبع فى مصر سنة 1947.</p> | <p>التبيان فى شرح للديوان المنسوب إلى أبي البقاء المكجرى.</p> <p>طبعة الثانية. مطبعة مصطفى البابى الحلبي بمصر. سنة 1956.</p> <p>سيف الدولة وعصر الحمدانيين. تأليف سامي الكيلانى</p> <p>طدار المعارف بمصر. سنة 1959.</p> <p>شرح ديوان المتنبى، لأبي الحسن على، بن احمد</p> |
|---|---|

四

صادر

عن منشورات اتحاد الكتاب العربي

شعرية المرأة وأثرها الفصيدة

دراسة أحمد حيدو شر

نظريّة علم اللغة التقابلية في التراث العربي

د. جاسم علي جاسم⁽¹⁾ - د. زيدان علي جاسم⁽²⁾

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى بيان نظرية علم اللغة التقابلية (التحليل التقابلية) في دراسات العرب القدماء وبيان أسبقيتهم التاريخية في هذا المجال قبل علماء اللغة في أمريكا وأوروبا. ولهذا سوف نقوم بالإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل علم اللغة التقابلية هو نتاج القرن العشرين من لغويي أمريكا وأوروبا؟ وإذا كان الجواب سلباً
 - هل كان تعلم ودراسة اللغات معروفاً في القديم عند العرب أم لا؟
 - هل وجدت دراسات عربية قديمة أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلمتها أم لا؟
 - هل وجدت دراسات عربية تقابلية قديمة بين العربية وغيرها من اللغات أم لا؟
- وسنبدأ الحديث عن علم اللغة الت مقابلية في القرن العشرين عند علماء أمريكا وأوروبا، ثم ننطّرق إلى الحديث عن فرضية تعلم اللغات سابقاً ودراستها. وبعد ذلك نعالج الدراسات العربية القديمة، التي تناولت مشكلة تعلم الأجانب للأصوات العربية وتعلمتها ثالثاً. ثم نخاطب الإجابة عن السؤال الرابع والأخير الا وهو الدراسات العربية التقابلية عند علماء العرب القدماء في علم اللغة الت مقابلية.
- علم اللغة الت مقابلية في القرن العشرين عند علماء اللغة الأمريكيةين والأوروبيين:
يزعم علماء اللغة الغربيون (Fries, 1945; Lado, 1957) أن التحليل الت مقابلية طور ومؤرس في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين كتطبيق لعلم اللغة البنائي في تعليم اللغة. وظهر

⁽¹⁾ باحث سوري يدرس في جامعة ملايا في ماليزيا.

⁽²⁾ باحث سوري يدرس في جامعة الملك سعود.

نتيجة لتطبيق علم النفس السلوكي (Skinner, 1957) وعلم اللغة البنوي (Bloomfield, 1933) في تعليم اللغة. ويقصد بعلم اللغة التقابلية أو التحليل التقابلية: هو مقارنة النظام اللغوي بين لغتين مختلفتين، مثلًا النظام الصوتي أو النظم النحوي في اللغة العربية واللغة الماليزية. وبهتم التحليل التقابلية ببيان أوجه التشابه والاختلاف بين اللغة الأولى واللغة الثانية. وإن أكثر الأخطاء تأتي بسبب التدخل من اللغة الأم. ولهذا يدعى بأن الأخطاء ضارة ويجب أن تزال. ولقد كان أكثر نجاحاً في علم الأصوات من المجالات الأخرى من اللغة. ويستند التحليل التقابلية على الفرضيات التالية:

- 1- إن الصعوبات الرئيسية في تعلم لغة جديدة سببها التدخل أو النقل من اللغة الأولى. والنقل نوعان: إيجابي وسلبي. النقل الإيجابي: يجعل التعلم أسهل، وهو نقل قاعدة لغوية من اللغة الأم إلى اللغة الهدف، ويمكن أن تكون اللغة الأم واللغة الهدف تشتراكان في القاعدة نفسها. والنقل السلبي: يُعرف عادة بالتدخل. وهو استخدام قاعدة في اللغة الأم تؤدي إلى خطأ أو شكل غير ملائم في اللغة الهدف.
 - 2- هذه الصعوبات يمكن أن يتباينا بها التحليل الت مقابلية.
 - 3- يمكن استعمال المواد التعليمية في التحليل الت مقابلية لتقليل آثار التدخل.
- أما آراء العلماء في تعليم اللغة من خلال التحليل الت مقابلية فتقسم إلى ثلاثة اتجاهات وهي:
- أولاً : المؤيدون. يرون أن التحليل الت مقابلية يمكن أن يتبايناً بالأخطاء. وقد صرّح Fisiak (1981) بأن التحليل الت مقابلية ضروري للمعلمين، ومصممي المناهج الدراسية ومُعَدّي المواد التعليمية... . و(Nyamasyo, 1994) استنتج من دراسته على الطلاب الكينيين بأن طريقة التحليل الت مقابلية ستكون مفيدة في إبراز المشكلات الصعبة التي تواجه الطلاب.
- ثانياً : المعارضون. يدعون بأنه لا يستطيع توقع أو التنبؤ بالأخطاء، وخاصة في النحو. ولكنه يمكن أن يوضح الأخطاء فقط. ويضع Van Buren (1974) "التسوية للتحليل الت مقابلية" بأنه يوجد في قوته التوضيحية بدلاً من قابليته لتوقع أو تنبؤ الأخطاء أو الصعوبات في اللغة الثانية. أما (Whitman & Jackson, 1972) فقد أجروا اختبارين في النحو الانجليزي لـ 2500 طالب ياباني ليختبروا نظرية التحليل الت مقابلية في النحو الانجليزي وإمكاناته في التنبؤ أو توقع المشكلات التي تواجه الناطقين غير الأصليين في اللغة الانجليزية فأظهرت نتيجة الاختبار بأن التدخل أو النقل لعب دوراً ضئيلاً في تعلم اللغة.
- ثالثاً : المعتدلون. يرون أن التحليل الت مقابلية مفيدة. لذا لا بد من دمج التحليل الت مقابلية وتحليل الأخطاء (Jassem, 2000) مع بعضهما بعضاً باعتبارهما أساليب يمكن أن تزود المعلم بالنظر في عملية التعلم. ولقد لخص (Jamés, 1980) هذا بقوله:
- ... كل طريقة (التحليل وتحليل الأخطاء) لها دورها الحيوي في تقسيم مشكلات التعلم.

ويجب على كل منها أن تتم الأخرى بدلاً من كونها منافساً لها.

وبعد هذه المقدمة الوجيزة عن علم اللغة التقابلية في الغرب نعود إلى دراسة جذور وأسس هذا العلم عند العرب القديم ل لهذا العلم بمقامة ذات صلة بالموضوع عن تعلم ودراسة اللغات قديماً عند العرب.

تعلم ودراسة اللغات عند العرب في القديم

ذكر خرما والحجاج، 1988: (... أن طرائق التدريس أخذت بالتنوع منذ بداية القرن الحالي نتيجةً لأسباب كثيرة، منها الحاجة لتعلم اللغات المختلفة ودراستها التي لم تكن معروفة سابقاً، والتي قدمتها لنا الدراسات الأنثروبولوجية، وخصوصاً في بداية القرن الحالي والعقود التي تلته). فيما يؤكدان أن تعلم ودراسة اللغات لم تكن معروفة في السابق، وترانا لا نرى رأيهما، ونؤكّد بأن تعلم اللغات ودراستها كان معروفاً منذ العصر الجاهلي، فنجد في شعر أمي القيس بعض الألفاظ الرومية مثل السجنجل وغيرها... وكذلك نجد في شعر الأعشى بعض الألفاظ الفارسية مثل العظام والأرنديج، حيث يقول:

**عليه ديبابود تشربل تحته
أرنديج إسكاف يخالط عظما**

الديبابود: ثوب ينسج على نيرين. أرنديج: جلد أسود. عظما: نوع من الشجر يخضب به. وينظر أبو الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني خبراً (ج 2، ص 101)، إن عدي بن زيد العبادي وهو شاعر جاهلي معروف، قد تعلم الكتابة والكلام بالفارسية، ويقول: (فلمَا تحرك عدي بن زيد، وأيقع طرحة أبسوه في الكتاب، حتى إذا حذق أرسله المَرْزِبَان مع ابنه (شاهان مَرْزَ) إلى كتاب الفارسية، فكان يختلف مع ابنه، ويتعلم الكتابة والكلام بالفارسية، حتى خرج من أفهم الناس بها وأصحمهم بالعربية وقال الشعر...).

وفي العصر الإسلامي نجد أن الرسول العربي صلى الله عليه وسلم قال: [من تعلم لغة قوم شرهم]. وكذلك فقد أمر زيد بن ثابت بتعلم لغة السريان: رُوِيَ عن زيد أنه أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بتعلم لغة السريان (انظر ابن الأثير: ج 2، ص 222، ومسند الإمام أحمد: ج 5، ص 182): (قال زيد بن ثابت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: تحسِّن السريانية أنها تأتيني كتب. قال: قلت: لا. قال: فتكلّمها فتقلّمها في سبعة عشر يوماً).

ولما في العصر العباسي فهو غني عن التعريف فقد فتح المأمون دار الحكمة، وكان فيها قسم للترجمة من وإلى اللغة العربية واللغات الأخرى، ونجد أن ابن المقفع مثلاً قد تعلم لغة الفرس والهنود وترجم الكثير من قصصهم وأدبيهم، مثل كليلة ودمنة وغيرها...

وفي العصر الأندلس (كمال: 1982)، نجد أن العبريين تعلموا اللغة العربية وألفوا كتبهم اللغوية والعلمية والأدبية باللغة العربية. وهذه الدلائل تؤكد بأن تعلم اللغات كان معروفاً منذ القديم

وليس ولد القرن الحالي.

ونعود الآن إلى الفرضيتين الأخيرتين الثالثة والرابعة لمناقشتهما وهما:

- الدراسات العربية التي أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلّمها.

- والدراسات العربية التقابليّة القديمة بين العربية وغيرها من اللغات.

من المعروف إن متعلّمي اللغة العربية الأجانب يواجهون صعوبات في نطق الأصوات العربية أثناء تعلمهم لها. وهذه الصعوبات الصوتية التي تواجه المتعلّمين للغة العربية مشكلتها قديمة وليس ناعمة الأظفار. فقد تحدث عنها القدماء والمحدثون من علماء العربية.

فقد أشار الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى ظاهرة اللثغة في كتابه العين. فقال: الشعنعة: حكاية كلام الرجل يغلب عليه الثناء والعين فهي لغة في كلامه... الذعاق بمنزلة الزعاق. قال الخليل: سمعناه فلا ندرى اللغة هي أم اللغة. وقال أيضاً: وليس في شيء من الألسن ظاء غير العربية.

ولقد تناول سيبويه في باب اطراد في الفارسية، مسألة تعلم الفرس للغة العربية. فالفرس عندما يتّعلّمون اللغة العربية، ويواجهون بحرف جديد، فإنهما يبدلون الحرف الذي لا يوجد في لغتهم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغتهم الأم؛ فيقول:

(يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم، لتربيتها منها. ولم يكن من إبدالها بد؛ لأنها ليست من حروفهم. وذلك نحو الجريز، والأجر، والجورب. وربما أبدلوا القاف لأنها قريبة أيضاً. قال بعضهم: قریز، وقالوا: كربق، وقریق).

وبدلوا مكان آخر الحرف الذي لا يثبت في كلمتهم، إذا وصلوا الجيم وذلك نحو: كوسه، وموزه؛ لأن هذه الحروف تبدل وتتحذف في كلام الفرس، همزة مرة وباء مرة أخرى. فلما كان هذا الآخر لا يشبه أو آخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم. وأبدلوا الجيم، لأن الجيم قريبة من البياء، وهي من حروف البيل. والباء قد تشبه البياء، ولأن البياء أيضاً قد تقع آخرة. فلما كان كذلك أبدلوا منها كما أبدلواها من الكاف. وجعلوا الجيم أولى لأنها قد أبدلت من الحرف الأجمي إلى بين الكاف والجيم، فكانوا عليها أمضى.

وربما أدخلت القاف عليها كما أدخلت عليها في الأول، فأشرك بينهما، وقال بعضهم: كوسق، وقالوا: كربق، وقالوا قریق... فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، نبدل منه ما قرب منه من حروف الأعمية).

فهذا يبين لنا سيبويه: أن متعلم اللغة الثانية يبدل الحرف الذي لا يوجد في لغته الأم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغته الأم.

ولقد أسلّب الجاحظ أيضاً في حديثه عن مشكلة اللغة واللّكتة وبعض عيوب أمراض اللسان عند بعض الناس. ومن خلال عرضه لهذه المسألة، تحدث عن تعلم الأجانب لأصوات اللغة العربية، وقد قام بشرح اللّغة، وذكر أسبابها، وطريقة علاجها.

ولنسمع لما ي قوله عن اللغة:

(قال أبو عثمان: وهي أربعة أحرف: القاف، والسين، واللام، والراء... فاللغة التي تعرّض للسين تكون ناء، كقولهم لأبي بكرثوم... واللغة التي تعرّض للقاف، فإن صاحبها يجعل القاف طاء، فإذا أراد أن يقول: قلت له، قال: طلت له.. وأما اللغة التي تقع في اللام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء، فيقول بدل قوله: اعتللت: أعتلبت... وأما اللغة التي تقع في الراء، فإن عددها يضعف على عدد لغة اللام، لأن الذي يعرض لها أربعة أحرف: فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال: عمى، فيجعل الراء ياء، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال: عمد، فيجعل الراء ذالاً...، ومنهم من يجعل الراء ظاء معجمة، فإذا أراد أن يقول: مرة قال مظة...).

ثم يذكر بعد ذلك أسباب اللغة وهي:

1- الزواج من امرأة لغفاء، فيقول: (... طلق أبو رمادة امرأته حين وجدها لغاء، وخلف أن تجيئه بولد لغخ...). فهذا سبب من الأسباب، والسبب الآخر هو:

2- سقوط بعض الأسنان؛ حيث يقول الجاحظ على لسان سهل بن هارون: (وقال سهل بن هارون: لو عرف النجني فرط حاجته على ثباته في إقامة الحروف، وتمكيل آلة البيان، لما نزع ثباته).

ويقول أيضاً: (وقد صحت التجربة، وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإيابنة عن الحروف، منه إذا سقط أكثرها، وخالف أحد شطريها الشطر الآخر. وقد رأينا تصدق ذلك في أفواه قوم شاهدهم الناس بعد أن سقطت جميع أسنانهم، وبعد أن بقي منها الثالث أو الرابع).

هذه هي اللغة التي تحصل في مخارج الأنفاظ، وأسبابها، أما طريقة علاجها كما يبرهن عليها الجاحظ، فهي كالتالي:

(فاما التي على الغين فهي أيسرهن، يقال إن صاحبها لو جهَّذ نفسه جهَّذه، وأخذ لسانه، وتکلف مخرج الراء على حقها والإصلاح بها، لم يكُ بعيداً من أن تجيئه الطبيعة، ويؤثر فيها ذلك التعهد أثراً حسناً).

فالطريقة الناجحة للعلاج برأيه هي كثيرة التمرين والتدریب على النطق. ويرهن على هذا بالدليل الواقعي العلمي من واقع التجربة التي جربها وشاهدها، مع ذكر اسم الشخص الذي كانت له اللغة، وكان مشهوراً بها،

حيث يقول:

(وقد كانت لغة محمد بن شبب المتكلم بالغين، وكان إذا شاء أن يقول: عمرو، ولعمري، وما أشبه ذلك على الصحة قاله، ولكنه كان يستنزل التكلف والتهيؤ لذلك، فقلت له: إذا كان المانع إلا هذا العذر فلست أشك أنك لو احتملت هذا التكلف والتتابع شهراً واحداً أن لسانك كان يستقيم).

وكانت لغة محمد بن شبب المتكلم بالغين، فإذا حمل على نفسه وقوف لسانه أخرج الراء على

الصحة، فتأتي له ذلك. وكان يدع ذلك استقالاً...

ويقول في موضع آخر: (... فيطول استعمال الكلف ذلك جوارحه لذلك. ومتى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه. وهذه القضية مقصورة على هذه الجملة من مخارج الألفاظ، وصور الحركات والسكن).

أما اللغة التي تعرض للحروف فهي مختلفة عن هذه، حيث يقول:

(فاما حروف الكلام فإن حكمها إذا تكنت في الألسنة خلاف هذا الحكم لا ترى السندي إذا جلب كثيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً، ولو أقام في عليا تميم، وفي سفل قيس، وبين عجز هوازن، خمسين عاماً. وكذلك النطقي القبح، خلاف المغلق الذي نشأ في بلاد النبط، لأن النطقي القبح يجعل الزاي شيئاً، فإذا أراد أن يقول: زورق، قال: سورق، ويجعل العين همة، فإذا أراد أن يقول: مشعمل، قال: مشمنل...).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ يرى أن السندي إذا جلب كثيراً فإنه لا يستطيع إلا أن ينطق الجيم زاياً... ففي ز منه لم تكن الأجهزة والوسائل الحديثة التي تساعد في تعلم النطق الجيد متوفرة، لعلاج مثل هذه الحالات التي تتعرض متعلمي اللغة الثانية، وهذه الأجهزة من معامل لغوية ووسائل تعليمية وأجهزة تسجيل وغيرها تعين كثيراً في التعلم. ويمكن أن تتغلب على العادات اللغوية بالتدريب المستمر والمتواصل.

ثم نراه يقصّل القول في حديثه عن ظاهرة عدم إفصاح لسان المتكلم عن البيان، أو أسباب الصعوبة. فنراه يرجي هذه إلى أمور أهمها، حيث يقول:

(والذي يعترى اللسان مما يمنع من البيان أمور: منها اللغة التي تعتبر الصبيان إلى أن ينشؤوا، وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماج، المسترخي الحنك، المرتعن اللثة، وخلاف ما يعتري أصحاب لكن من العجم، ومن ينشأ من العرب مع العجم...).

فسبب عدم الإفصاح أو الصعوبة هو اللثة واللنك. واللغة قد ضرب لها من الأمثلة الكثير. أما اللنك فمنها لكتة الأباء ومنها لكتة الشعراء الخ... ومنها لكتة العامة، فاما لكتة الشعراء والأباء، منها ما يلي:

اللنك من كان خطيباً، أو شاعراً، أو كاتباً داهياً زياد بن سلمي أو أمامة، وهو زياد الأعمج. قال أبو عبيدة: كان ينشد قوله:

إذا غَيَّرَ السُّلْطَانَ فِي الْوَدِ رُفْعَةٌ

قال: فكان يجعل السين شيئاً، والطاء تاء، فيقول: (فتي زاده الشلتان).

ومنهم من يجعل الشين شيئاً، فبدل أن يقول: شعرت، يقول: سعرت... فهو هنا يذكر أنواعاً من اللنك، منها ما كانت رومية، ومنها ما كانت فارسية، ومنها ما كانت نبطية، ومنها ما كانت سندياً، وغيرها...

فاما لكتة العامة ومن لم يكن له حظ في المنطق، فمنهم من يجعل: الحاء هاء، فبدل أن يقول: حمار وحش، يقول: همار وهش...

ومن الل肯 من يجعل القاف كافاً. وقال بعض الشعراء في أم ولد له، يذكر لكتتها: **أول ما أسمع منها في السحر تذيرها الأكثى وتأثير الذكر**

والسوءة السوءة في ذكر القمر

لأنها كانت إذا أرادت أن تقول القمر، قالت: الكلر ومن خلال هذا نجد أن الجاحظ قد تبين أهمية هذه الظاهرة في تعلم أصوات اللغة وتتعليمها، من خلال حديثه عن اللثغة واللكتة وبعض أمراض وعيوب اللسان. كما نجده يقارن بين لغة العربي ولكنها، مع لغة الفارسي والنبطي والروماني والصقلي والسندي ولكتهم... (والصقلي يجعل الذال المعجمة دالاً في العروف).

وقال أيضاً: (ولكل لغة حروف تدور في أكثر كلامها نحو استعمال الروم للسين، والجرامة للعين)، ونجد اللغوي الأصمعي يقول (انظر، الجاحظ): (ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسرياني ذال).

هذا وقد كانت دراسة الجاحظ لللغة دراسة ميدانية، اعتمد فيها على عينة من الناس، وكان يبرهن على ما يقوله بالدليل المنطقي الواقعي الملموس.

أما السيوطي فقد تحدث عن مسألة الإبدال في العروف عند العرب، فقال: (حروف لا تتكلم العرب بها إلا ضرورة، فإذا اضطروا إليها حولوها عند التكلم بها إلى أقرب الحروف من مخارجها؛ وذلك كالحرف الذي بين الباء والفاء، مثل: بور، إذا اضطروا قالوا: فور).

ويقول في موضع آخر: (انفردت العرب بالهمز في عرض الكلام، مثل: قرأ، ولا يكون في شيء من اللغات إلا ابتداء، وما اختصت به لغة العرب الحاء والطاء، وزعم قوم أن الضاد مقصورة على العرب دون سائر الأمم. وقد انفردت العرب بالألف واللام التي للتعريف، كقولنا: الرجل والفرس؛ فلسستنا في شيء من لغات الأمم غير العرب).

ومما يجب التوبيه إليه في رأي السيوطي هنا هو قوله: عن انفرد العرب بالهمز في عرض الكلام. فنجد أن الهمزة يمكن أن تأتي في عرض الكلام في اللغات الأخرى. ففي كثير من اللهجات الانكليزية في بريطانيا (جاسم، 1992) يرد لفظ الناء (T) بطرق مختلفة. ففي أول الكلمة تلفظ تاء، مثل: Tea، فتنطق (تي)، أما في وسطها و نهايتها، فتلفظ همزة عندما تكون بين العلام (أحرف العلبة). مثل ذلك: عندما تأتي الناء في وسط الكلمة (Water) فإنها تتطرق همزة (وأر)، وكذلك في نهاية الكلمة: But فتنطق: (با، أو بتاء)، أي أنها تتطرق همزة من دون الناء، وتلتقط تاء وهمزة معاً.

وفي اللغة الملابوية (الماليزية) تطرق الهمزة في أول الكلمة ووسطها و نهايتها. فمثلاً، في أول الكلمة: (أتسوك) وتعني: جَذِي... وفي وسط الكلمة: (كرياجان) وتعني الحكومة. وفي نهاية الكلمة:

ومن المعلوم أن علم اللغة التقابلية عندما يقوم بدراسة في أي مستوى من مستويات اللغة يبدأ بوصف نظام كل واحدة من اللغتين على حدة، ثم يقابل بينهما، ويقوم بمحضر أوجه التشابه والاختلاف بين نظامي اللغتين المدرستين، ثم ينتهي بنتائج البحث فيقول مثلاً: إنه توجد هذه الأصوات في اللغتين، ولا توجد تلك الأصوات في إدحاماً. فالأصوات التي لا توجد في اللغة الثانية تسبب صعوبة أثناء تعلمها، والأصوات الموجودة في اللغتين لا تسبب صعوبة أثناء تعلمها، ومن ثم افتراض الطريقة المناسبة للعلاج.

وكما ينص علم اللغة التقابلية أيضًا على تأثير اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، وبالتالي ينقل المستلم عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلّمها (انظر، صيني 1982). ونحن نجد أن سبيوبيه، والجاحظ، والسيوطى ذكروا ذلك في حديثهم عند تعلم الأجانب والعرب لأصوات اللغة الثانية، ولنسنتم إلى ما قاله الجاحظ في هذا الشأن:

(... ومتنى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم ينزل فيه...).

فهو هنا يؤكد تأثير اللغة الأم على اللغة الثانية، حيث أن المتعلم ينقل عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلّمها.

وكما أشار إليه سبوبيه عندما قال: (يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم، لقربه منها. ولم يكن من إيدالها بدًّ؛ لأنها ليست من حروفهم... فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، بيدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية).

فال المتعلّم الذي يتعلّم اللغة الثانية يبدل الحروف التي يتعلّمها في اللغة الجديدة إلى حروف لغته الأم في حال عدم وجود هذه الحروف في نظام لغتها.

ويبحث علم اللغة التقابلي أيضاً في كيفية تعلم الأجانب لأصوات اللغة الهدف، مثلًا الطالب الأجنبي ينطق الحاء هاء، ثم يبحث عن سر هذه المشكلة، لماذا ينطق الحاء هاء؟ هل هي غير موجودة في لغته الأم؟ أم أن هناك سبباً آخر غير ذلك. كاعتبار أعضاء النطق عند الكبير على النطق بالطبيعة التي تكيفت معها أعضاؤه... فقد وجدنا أن الجاحظ قد تحدث عن هذه القضايا كلها مبيناً كيفية نطق العرب والأجانب للحروف، مع ذكر طريقة العلاج المناسبة لذلك، حسب ما كان سائداً من معارف في عصره. وفي حديثه عن اللغة بين كل هذا بالتفصيل. وكما أن علم اللغة التقابلي في القرن العشرين يوصي: بكثرة التدريب على الأصوات التي توجد فيها صعوبة نطقية، كوصلة من وسائل العلاج. فقد تحدث عنها الجاحظ سابقاً، وهي كثرة التمارين والتدريب على

الأصوات التي توجد فيها الصعوبة.

ولقد أثبتت الدراسات اللغوية التقليدية الحديثة في دراسة الأصوات، أن المتعلم للغة ثانية يميل إلى استبدال الصوت الذي يتعلمه ولا يوجد في لغته إلى أقرب صوت له في المخرج في لغته الأم وبالاخص علم اللغة التقليدي. وأن الأصوات التي لا توجد في لغته الأم تشكل صعوبة نطقية له أثناء تعلمها (انظر، جاسم: 2001).

- الفلاحة

من خلال هذا العرض الموجز نبين لنا أن دراسات العرب القدماء كانت هي الأساس لنشوء هذا الفرع من علم اللغة، فنجد دراسات سيبويه والجاحظ والسيوطى وغيرهم تعتبر تقدماً كبيراً في ميدان علم اللغة التطبيقي أو علم اللغة التقليدي. فقد وجدنا أن الجاحظ في علاجه لمشكلة اللغة يشرح أسس هذا العلم، مثل: توصيف المشكلة، وبين الأسباب، وشرحها، وذكر طريقة العلاج المناسبة لها، وغيرها...

وقد اتضح لنا أيضاً وجود دراسات عربية قديمة في مجال علم اللغة التقليدي، اهتمت بمشكلات تعلم الأصوات وتعليمها، وكانت تلك الدراسات هي النواة الأولى لنشأة هذا الفرع الجديد من فروع علم اللغة التطبيقي، فهذا العلم لم يكن جديداً إلا باسمه، ولكنه موجود من حيث المبدأ والتأسيس منذ أيام الخليل بن أحمد الفراهيدي.

وبناء على ذلك نقول: إن نظرية علم اللغة التقليدي (التحليل التقليدي) ليست جديدة في علم اللغة الحديث، بل هي قديمة منذ زمن سيبويه والجاحظ والسيوطى. وإن كان سيبويه لم يُشر إلى الطريقة المناسبة لتعليم تلك الأصوات التي توجد فيها صعوبة، وذلك خلاف ما وجدناه عند الجاحظ.

■ ■ ■

المصادر والمراجع

4- المحاجنة العربية المعاصرة للناطقين بالإنجليزية،
جاسم، جاسم علي، العبد، لميزة عبد، جاسم،
زيدان علي، كوالا لمبور: ليه. ليس. نوردين،
199.

5- دراسة في علم اللغة الاجتماعي، جاسم، زيدان
علي، مراجعة وتنقية زيد على جاسم وجاسم
علي جاسم، كوالا لمبور: بومستاك أنتارا، ط/1،
1993.

6- علم اللغة الاجتماعي: نشأته وموضوعه، جاسم،
زيدان علي، مجلة الدراسات العربية والإسلامية،

1- أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير،
ب بيروت: دار إحياء التراث العربي، المجلد
الثاني، 1377.

2- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام
محمد هارون، للقاهرة: مكتبة الخارجى للطباعة
والتوزيع، ج 1، ظ 5، 1985.

3- فن طرق تعليم اللغة العربية للأجانب، جاسم،
جاسم علي، كوالا لمبور: ليه. ليس. نوردين، ط
2، 2001م.

- language learners of Arabic: an error analysis approach. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.*
- Jassem, Jassem Ali. Jassem, Zaid Ali, and Jassem, Zaidan Ali. (1995) *Drills and Exercises in Arabic Writing and Pronunciation for Learners for Arabic as a Foreign/Second language. Kuala Lumpur: Golden Books Centre SDN. BHD.*
- Jassem, Zaidan Ali. 1993. *Impact of the Arab-Israeli Wars on Language & Social Change in the Arab World, the Case of Syrian Arabic. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.*
- Jassem, Zaidan Ali. 1993. *On Malaysian English. Its Implication for the Teaching of English as a Second or Foreign Language (TESL/TEFL). Kuala Lumpur: Pustaka Antara.*
- Jassem, Zaidan Ali. 1984. *Word Stress Pattern. A Contrastive study of English & Arabic. M.A. Dissertation, Durham University, UK.*
- Lado, R. 1957. *Linguistics across cultures. Ann Arbor: University of Michigan Press.*
- Nyamasyo, E.A. 1994. *An analysis of the spelling errors in the written English of Kenyan pre-university students. Language, Culture and Curriculums 7 (1): 79-92.*
- Skinner, B.F. 1957. *Verbal behavior. New Jersey: Englewood Cliffs.*
- Van Buren, P. 1974. *Contrastive analysis. In Allen, J.P.B. and Corder S. P. (eds.). Techniques in applied linguistics, Oxford: Oxford University Press.*
- Whitman, R. & Jackson, K.L. 1972. *The unpredictability of contrastive analysis. Language Learning 22: 29-41.*
- برونى دار السلام، مج 3، ع 3، نوفمبر، 1992.
- 7- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد. دار الفكر.
- 8- اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، خرما، نايف، الحجاج، على. عالم المعرفة، الكويت، 1988.
- 9- سبيروه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت: عالم الكتب، ط 3، 1983.
- 10- العزير في علوم اللغة وتراثها، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، شرحه وضبطه وصححة وعنون موضوعاته وعلق حوشيه محمد أحمد جاد المولى بك وغيره، صيدا، 1986.
- 11- التقاب للغوري وتحليل الأخطاء، صيني، محمود، إسماعيل، وغيره (تعریف وتحرير). ط 1، للرياض، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، 1982.
- 12- الأغانى، أبو الفرج الأصبهانى. مصور عن طبعة دار الكتب، مؤسسة جمال للطباعة والنشر.
- 13- كتاب العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي وغيره، دار ومكتبة الهلال.
- 14- دروس اللغة العربية، كمال، ربحي. بيروت، عالم الكتب، 1984.
- Bloomfield, L. 1933. *Language. New York: Henry Holt and Company.*
- Fisiak, J. 1981. *Some introductory notes concerning contrastive linguistics. In Fisiak, J (ed.). Contrastive Linguistics and the Language Teacher, Oxford: Pergamon.*
- Fries, C.C. 1945. *Teaching and learning English as a foreign language. An Arbor: Wahr James, C. 1980. Contrastive analysis. London: Longman.*
- Jassem, J. A. 2000. *Study on second*



موقف الإمام أحمد بن حنبل بن حنبل التصوف [الصوفية]

أسعد الخطيب⁽¹⁾

بِجَمِيعِ معظم الباحثين والمؤرخين القدماء والمعاصرين على أن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري وهو وليد حركة الزهد والنسك في الإسلام التي كان عليها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم.

ويوضح ذلك ابن خلدون عند كلامه على نشوء علم التصوف قائلاً: (وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقلدون على العبادة باسم الصوفية والمنتصوفة) وبعد القرن الثالث الهجري مرحلة هامة بلغ فيها التصوف النضج والكمال، وأصبحت له قواعد معروفة. كما شكل الفقهاء وأصحاب الحديث علم الحديث والمذاهب الفقهية المشهورة.

ولكن السؤال هنا: ما هو موقف الإمام الجليل أحمد بن حنبل (424-164هـ) صاحب المذهب المشهور من التصوف والصوفية؟

وفي الحقيقة فإن أصحاب المذاهب الأربع وعلى رأسهم الإمام أحمد وإن غالب عليهم الاشتغال بالأمور الشرعية للضرورة القاضية بذلك فإنهم لم يكونوا متجردين بالفقه بل كانوا أيضاً كما يقول الإمام الغزالى في الإحياء: من العلماء بالله مراقبين قلوبهم مشتعلين بمعرفة ربهم بما سواهم من الخلق.

وما دمنا في صدد الكلام عن الإمام أحمد بن حنبل يجر أن نذكر وصف أبو زرعة له: ما رأت عيني مثل الإمام أحمد في العلم والزهد والفقه والمعرفة⁽²⁾.

ولا شك أن أصول الصوفية الصحيحة المتفرقة في ثابا الكتب اجتمعت في شخصية الإمام

⁽¹⁾ باحث في التراث الإسلامي من سوريا.

⁽²⁾ تاريخ دمشق / ابن عساكر ج 7 ص 258.

أحمد^(١). وهو رضي الله عنه من نكلم بعلوم الصوفية كما صرخ بذلك ابن تيمية حين قال في رسالته الصوفية والقراء: (وقد نقل التكلم به من غير واحد من الأئمة والشيوخ كالأمام أحمد وأبي سليمان الداراني وغيرهما).

ولذلك ليس غريباً أن نجد ترجمة الإمام أحمد مذكورة في معظم كتب تراجم الصوفية مثل حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، والكوكب الربية في تراجم السادة الصوفية، والطبقات الكبرى للشعراني. وفي كشف المحبوب للهجويري: (وكل السادة للصوفية من جميع الطبقات يعتقدون فيه البركة...^(٢)).

وقلْ أن نجد كتاباً من كتب التراث الصوفي يخلو من أثر عن الإمام أحمد، خاصة في الرسالة القشيرية والفتوحات المكية وتنوير القلوب وإحياء علوم الدين. حتى إن البعض عند الكلام عنه وصفه بأنه: (مقندي الطائفة).

وقد قسمنا بحثنا هذا إلى قسمين. الأول موقف الإمام من قضيائنا التصوف، والثاني -علاقة الإمام أحمد مع أبرز صوفية عصره.

أولاً: قضيائنا التصوف وموقف الإمام أحمد منها

1- التوسل : قال ابن تيمية في فتاواه: قال أحمد في نسكه الذي كتبه للمرزوقي صاحبه أنه يتوصل بالنبي صلى الله عليه وسلم في دعائه^(٣). وروى ابن مفلح في الآداب الشرعية عن أحمد بن حنبل أنه قال:

حججت فضلت الطريق وكنت ماشيأً فجعلت أقول يا عبد الله دلوني على الطريق فلم أزل أقول ذلك حتى وقعت على الطريق^(٤). وقد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال عند التحط وعند انقطاع المطر: يتوصل الداعي الذي يصلى صلاة الاستسقاء بالرسول صلى الله عليه وسلم. وقد ثبت أيضاً أن الإمام أحمد توسل بالإمام الشافعي رضي الله عنهما^(٥). حتى تعجب ابنه عبد الله من ذلك فقال له الإمام أحمد: إن الشافعي كالشمس للناس وكالعاشرة للبدن.

2- الترك : جاء في خلاصة الوفاء للسمهودي وفي كتاب العلل والسؤالات لعبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: سأله أبي عن رجل يعن قبر النبي صلى الله عليه وسلم

^(١) الإمام أحمد بن حنبل لأحمد عبد الجبار الدومي ص 92.

^(٢) ص 44.

^(٣) ج 1 ص 140.

^(٤) المصواعن الإنمية ص 76 لسلمان بن عبد الرحيم.

^(٥) الدرر النبوية ص 45 لأحمد زيني دحلان.

وي فعل بالمنبر مثل ذلك فقال: لا بأس به⁽¹⁾.

يعزز هذا الكلام قول الذهبي: أين المتطوع المنكر على أحمد، وقد ثبت أن عبد الله سأله أباه عن يلمس رمانة قبر النبي ويمس الحجرة النبوية فقال: لا لرب بذلك بأساً. وختم الذهبي كلامه: أعاذنا الله وإياكم من رأي الخوارج والبدع⁽²⁾.

وقال السندي الخواتمي: سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي هذه المشاهد، فقال: على ما كان يفعله ابن عمر يتبع مواضع النبي صلى الله عليه وسلم وأثره، فليس بذلك بأساً أن يأتي الرجل إلى: أهدا⁽³⁾. وتال عبد الله بن أحمد: رأيت أبي آخذ شعرة من شعر النبي صلى الله عليه وسلم فيضعها على فيه يقبلها وأحسب أبي رأيته يعمسها بالماء ويشربه يستشفى به⁽⁴⁾.

قال الإمام أحمد رضي الله عنه: الخلوة أرواح لقلبي⁽⁵⁾. وقال مرة: أريد نزول مكة في شغب من تلك الشعاب حتى لا أعرف. وقال ابنه عبد الله: لا يمكن لأحد أن يقول: إنه رأى أبي في هذه النواحي يوماً إلا إذا خرج إلى الجمعة، وكان أصبر الناس على الوحدة، وبشرَ رحمة الله لم يكن يصبر على الوحدة⁽⁶⁾. وقيل لأحمد بن حنبل: ما حجتك في ترك الخروج إلى الصلاة في جماعة ونحن بالعسكر فقال: ابن الحسن وإبراهيم الترمي خافاً أن يفتنهما الحاجاج وأنا أخاف أن أفتتن أيضاً⁽⁷⁾ واستشهد رحمة الله بقول مطرف التابعي الكبير: (تفهوا ثم اعتزلوا)⁽⁸⁾ قال فتح بن نوح: سمعت أحمد يقول: أشتهي مكاناً لا يكون فيه أحد من الناس، طوبى لمن أحمل الله ذكره.

جاء في طبقات الحنابلة في ترجمة يحيى بن منده: حدثنا الخطفاني، قلت لأحمد بن حنبل: ما تقول في القصائد أي السماع الذي يتواجد عليه الصوفية؟ قال: مثل ماذا؟ قلت مثل:

أما استحببت تعصيني	إذا ما قال لي ربى
وبالعصيان تائيني	وتخفي الذين من غيري

⁽¹⁾ انتقاء الصراط المستقيم ص 401. تصحيف مفاہيم خاطئة لابن علی العلکی ص 29.

⁽²⁾ سیر اعلام البلااء للنئمی ج 11 ص 54.

⁽³⁾ انتقاء الصراط المستقيم ص 339.

⁽⁴⁾ سیر اعلام البلااء ج 11 ص 212.

⁽⁵⁾ مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص 351.

⁽⁶⁾ تاريخ دمشق 7 ص 258، سیر اعلام البلااء ترجمة رقم 1810.

⁽⁷⁾ أحياء علوم الدين للفرزالي ج 2 ص 166 ط دار الفكر.

⁽⁸⁾ الرمد للإمام أحمد ص 140.

قال: فرد الباب وجعل يردد هذا الشعر⁽¹⁾.

وقد نقل العلامة السفاريني الحنفي عن إبراهيم القلنسي أن الإمام أحمد قال عن الصوفية: لا أعلم قوماً أفضل منهم. قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون قال: دعوهם يفرحوا مع الله ساعة⁽²⁾.

وطبعاً فإن الإمام أحمد رحمة الله يقصد هنا سماع الصوفيين الصادقين الذين هم خاصةخلق كبا وصفهم السبكي وليس أدعية التصوف الذين تكاثر عددهم على مر الزمن.

: وتعريفه هو أن تكون مما في يد الله أو تلقى مما في يديك، ولأحمد بن حنبل كتاب خاص في الزهد شحن فيه أقوال الصحابة وكبار التابعين والصوفية أمثال إبراهيم بن أدهم ومالك بن دينار والفضل بن عياض ومحمد بن واسع وسواهم وكان رضي الله عنه يقول: أسرّ أيامي أصبح ليس عندي شيء. ويشهد بعبارة أحد الربانيين: اهتمامك بزرق غد يكتب عليك خطيئة⁽³⁾.
وقيل له: إن همة هؤلاء الصوفية كسرة وخرقة فقال: لا أعلم أعظم قدرًا من هذه صفتة.

قال صالح بن أحمد، رأيت أبي يأخذ الكسر (الخبز) وينقض الغبار عنها ثم يصب عليها الماء ثم يأكلها بالملح⁽⁴⁾. وقد أرسل له مرة المتكل طبيباً فقيل له: يا أمير المؤمنين إن أحمد بن حنبل ليس به علة في بدنك إنما هذا من قلة الطعام وكثرة الصيام والعبادة⁽⁵⁾. فقد كان رحمة الله يقول: الخوف منعني من الطعام والشراب⁽⁶⁾. وقال النحوي: رأيت الإمام أحمد وعليه ثياب غلاظ⁽⁷⁾. وقال أبو طالب الشابي:

سئل أحمد ما الزهد في الدنيا فقال: قصر الأمل والإيسار مما في أيدي الناس.
أما ابن القيم فيذكر أن الزهد عند الإمام أحمد ثلاط لنواع: الأول: ترك الحرام وهو زهد العوام. والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص.

5- الزهد

⁽¹⁾ طبقات الحنابلة لابن أبي بطل ج 3 ص 132.

⁽²⁾ غذاء الآباء لابن مفلح ج 1 ص 120.

⁽³⁾ البرغ الأ Imam Ahmad ص 46.

⁽⁴⁾ المختار في مناقب الأبرار لابن الأثير الجندي (معطرط 61 ب).

⁽⁵⁾ طبقات الحنابلة ص 7.

⁽⁶⁾ سير أعلام النبلاء ج 11 ص 216.

⁽⁷⁾ تاريخ دمشق ج 7 ص 216.

والثالث: ترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين⁽¹⁾.

6- الأخلاص

قال رحمة الله: هو الخلاص من آفات الأعمال فخلاص أعمالك من الغرور والشرك وما يلائم نفسك⁽²⁾ والشرك الذي كان يحذر منه الإمام أحمد ذكره في مسنده عندما أورد قول شداد بن أوس للرسول صلى الله عليه وسلم: أشريك أمك من بعدي؟ قال: نعم أما إيمانهم لا يبعدون شمساً ولا قمراً ولا حبراً ولا وثناً ولكن يرازوون بأعمالهم⁽³⁾.

وهناك حديث يتكرر كثيراً في مصنفات الصوفية وذكره الإمام أحمد في مسنده هو، قوله عليه الصلاة والسلام: ما أخلص عبد قط أربعين يوماً إلا ظهرت بنيابيُّ الحكمة من قلبه على لسانه⁽⁴⁾.

7- الحديث الضعيف: قيل إنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ كَانَ يَحْفَظُ سِنَّةَ أَلْفِ حَدِيثٍ مَا بَيْنَ الصَّحِيفَ وَالْحَسْنِ وَالْمُضَعِيفِ. وَفَسَرَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ ذَلِكَ قَاتِلًا: (إِذَا رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالسُّنْنِ وَالْأَحْكَامِ شَدَّدْنَا فِي الْأَسَانِيدِ، وَكَذَّلَكَ إِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ فِي الْكُفَّارَاتِ وَالْحَدُودِ وَالْفَرَائِضِ وَإِذَا رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَضَالِّ الْأَعْمَالِ وَثُوابِهَا وَتَرْغِيبِهَا وَمَا لَا يَضُعُ حَكْمًا وَلَا يَرْفَعُهُ تَسَاهُلُنَا فِي الْأَسَانِيدِ)⁽⁵⁾. وَهُوَ يَسْتَدِلُّ بِكَلَامِ أَحَدِ زَهَادِ النَّابِعِينَ: (إِنَّ لِلْحَدِيثِ ضَوْءاً كَضْوَءِ النَّهَارِ تُعْرَفُهُ، وَظَلْمَةً كَظَلْمَةِ اللَّيلِ تُتَكَرِّمُهُ)⁽⁶⁾.

8- الأبدال

: لا نعلم أحداً من الفقهاء الأربع المشهورين أكثر من ذكر الأبدال مثل الإمام أَحْمَدَ، مثَّالٌ عَلَى ذَلِكَ: مَا جَاءَ فِي مَسْنَدِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَبْدَالُ بِالشَّامِ وَهُمْ أَرْبَاعُونَ رَجُلًا كُلُّ مَاتَ رَجُلٌ أَبْدَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلًا يُسْقَى بِهِمُ الْغَيْثَ وَيُنْتَصَرُ بِهِمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ وَيُصْرَفُ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ بِهِمُ الْعَذَابِ⁽⁷⁾.

9- تقبيل القبر الشريف: أجاز الإمام أَحْمَدَ تقبيل القبر. قال الحافظ العراقي: أخبرني أبو سعيد العلاني قال: رأيت في كلام ولد أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ في جزء قديم أنَّ الإمام أَحْمَدَ سئل عن تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وتقبيل غيره، فقال: لا بأس

⁽¹⁾ المدارج السالكين ج 2 ص 12. الرسالة القشرية ج 1 ص 413.

⁽²⁾ كشف المخوب ص 144.

⁽³⁾ ج 2 ص 633. مسند أَحْمَدَ رقم 16671.

⁽⁴⁾ أثر الرسالة القشرية ج 2 ص 633.

⁽⁵⁾ شذرات النعوب لابن العماد الحسبي ونبات (241م) طبقات الحنابلة ج 1 ص 113.

⁽⁶⁾ أثر مسلم لإمام أَحْمَدَ ص 320.

⁽⁷⁾ ج 1 ص 112.

بذلك، فأريناه ابن تيمية فصار يتعجب من ذلك⁽¹⁾.

وروى الإمام أحمد (وَجَدْ مُرْوَانَ بْنَ الْحَكْمِ رَجُلًا وَاضْعَافَ وَجْهَهُ عَلَى الْقَبْرِ الشَّرِيفِ فَأَخْذَ مُرْوَانَ بْنَ الْحَكْمِ ثُمَّ قَالَ: هَلْ تَنْدِي مَا تَصْنَعُ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنَّمَا جَنَّتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ آتِ الْحَجَرَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَبْكُوا عَلَى الَّذِينَ إِذَا وَلَيْهِ أَهْلُهُ، وَلَكُمْ إِبْكَارٌ عَلَى الَّذِينَ إِذَا وَلَيْهِ غَيْرُ أَهْلِهِ)⁽²⁾.

10-تفقيط المصحف: قال الإمام أحمد ما سمعت فيه شيئاً، ولكن روی عن عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه أنه كان يفتح المصحف ويضع وجهه عليه ويقول: كلام ربى كلام ربى⁽³⁾.

: سُئِلَ عَنْهَا الْإِمَامُ أَحْمَدُ قَالَ: لَا أَرِي بِهَا بَاسًا عَنْ طَرِيقِ التَّدِينِ، وَكَرِهُهَا عَنْ طَرِيقِ النَّذِيرِ⁽⁴⁾ وَقَالَ الْخَلَالُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ: رَأَيْتُ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْفَقِيهَاتِ وَالْمُحَدِّثِينَ يَقْبِلُونَ يَدَ أَبِي وَيَعْظِمُونَهُ تَعْظِيْمًا⁽⁵⁾.

12-قراءة القرآن على المتى: قال أبو بكر المرزوقي: سمعتَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ يَقُولُ: إِذَا دَخَلْتَ الْمَقَابِرَ فَاقْرُؤُوا آيَةَ الْكَرْسِيِّ وَثَلَاثَ مَرَاتٍ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ قُولُوا: لَهُمْ أَجْعَلْنَا فَضْلَهُ لِأَهْلِ الْمَقَابِرِ⁽⁶⁾.

قال ابن تيمية: إنه يجوز إهداء ثواب العبادات إلى موتى المسلمين كما هو مذهب أحمد.

13-كتابة التمام وتعليقها: ذكر ابن القيم في زاد المعاد، أن الإمام أحمد سُئِلَ عَنِ التَّمَامِ تَعْلَقَ بِعَدِ نَزْوَلِ الْبَلَاءِ قَالَ: أَرْجُو أَنْ لَا يَكُونَ بِهِ بَاسًا. وَقَالَ أَبْنُ تَمِيمَةَ: نَقْلُوا عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ كَلِمَاتَ الْقُرْآنِ وَالذِّكْرِ وَيَأْمُرُ بِأَنْ تَسْقَى لِمَنْ بِهِ دَاءٌ، وَنَصِّ الْإِمَامِ أَحْمَدَ عَلَى جَوَازِهِ⁽⁷⁾.

: أورد الإمام أحمد في مسنده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (أكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون)⁽⁸⁾ وفي المسند أيضاً قال صلى الله عليه وسلم لجعفر بن

14-الذكر

(1) أكرد الحكمتين لصديق الغماري ص 273.

(2) ملخصة الرقا للسمهودي ص 127.

(3) أحمد بن حنبل إمام أهل السنة لعبد الحليم الجندي ص 177.

(4) يحيى بن معمر المصلحي في مناقب أحمد بن حنبل ص 113 محمد بن سعدي المتنبي.

(5) سير أعلام النبلاء ج 11 ص 58.

(6) إحياء علوم الدين ج 2 ص 147. المجموعة اليسوفية في بيان أدلية الصرفية للشيخ خطاطر ج 1 ص 443.

(7) مسائل كفر النقاش حررها للشيخ سيد بن الدين آل سبط ص 20.

(8) ج 3 ص 68.

أبي طالب: (أشبهت خلقى وخلقى فحجل)^(١). قال ابن حجر العسقلاني: حجل أى وقف على رجل واحدة، وهو الرقص بهيئة مخصوصة.

كان أحمد بن حنبل ينادي الله عز وجل مناجاة الصوفية فيقول:

اللهم، إن كنت تعلم أني أحبك خوفاً من نارك فعدبني بها، وإن كنت تعلم أني أحبك طمعاً في جننك فاحرمنيها، وإن كنت تعلم أني أعبدك حباً مني إليك وشوقاً إلى وجهك الكريم فابحثياه مرة واصنع ما شئت^(٢).

15- مناجاته

قال إبراهيم الحربي: كان أحمد بن حنبل وفق للأدب، كان يجتمع في مجلس أحمد زهاء خمسة آلاف، خمسة يكتسبون والباقيون يتعلمون منه حسن الأدب^(٣). وكان مرة متکناً من علة، فذكر عنده أحد الصالحين فاستوى جالساً وقال: لا ينبغي أن ينكر الصالحون شيئاً.

وقد روى الإمام الترمذى أن الإمام أحمد عندما رأى أحد هؤلاء الصالحين وتب إليه وأكرمه فلما مضى قال له ابنه عبد الله: يا أبا عبد الله: يا أبا عبد الله يا بنى، لا تعارضنى في مثل هذا^(٤).

قال ابن العنادى: سمعت جدي يقول: كان أحمد بن حنبل من أحسن الناس عشرة وألباً، كثير الإطراف والسكوت، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث وذكر الصالحين والزهاد.

ذهب الإمام أحمد إلى جوار الكرامات للأولياء وضلّل من ينكرها^(٥).

17- الكرامات

قال الناقد السبكى: فإن قلت: ما بال الكرامات في زمن الصحابة قليلة وبعدهم على يد الأولياء أكثر، فالجواب ما قاله الإمام أحمد بن حنبل: لأن قوة إيمانهم لا يحتاج معها إليها. وأن الزمن الأول كان كثير النور، إلا ترى أن القنديل لا يظهر نوره بين القناديل، والنجم لا يظهر لها نور مع ضوء الشمس^(٦). وقد وقعت للإمام أحمد كرامات عديدة، قال صاحب الجوهر: المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل له رضى الله عنه كرامات مشهورة ودعوات بالإجابة مبرورة، منها ما ظهر في حياته ومنها ما كان بعد مماته. جاء مرة حفيده ينزف من منخريه وعجز الطبيب عن ذلك، فجعل الإمام أحمد يحرك يديه ويدعو له

^(١) ح 1 ص 98، 108.

^(٢) إسلام بلا منافع ص 461 تتملاً عن طبقات الحشاشة.

^(٣) سير أعلام البلاط ح 11 ص 216.

^(٤) الترجيح بالقلم للترمذى ص 48.

^(٥) اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل (عطروط 12 أ) مكتبة الأسد الروطانية.

^(٦) الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي (المقدمة)

فانقطع الدم⁽¹⁾. وحدث أبو حرارة، قال: كانت أمي مقعدة نحو عشرين سنة، فقللت لي يوماً: اذهب إلى أحمد بن حنبل فاسأله أن يدعو الله لي. فذهبت إليه ودعا لها وعدت إلى البيت، فوجدت أمي تمشي على رجليها⁽²⁾.

وقال عبد الله بن موسى: خرجت أنا وأبي في ليلةظلمة نزور أحمد فاشتت الظلمة، فقال أبي: يا بني، تعال نتوسل إلى الله تعالى بهذا العبد الصالح. فدعا أبي، فأضاعت السماء كأنها ليلة مقرمة⁽³⁾ حتى وصلنا إليه.

18- في مصطلحات أخرى: المحبة: قال رضي الله عنه: سل عنها بشر الحافي لأنني لا أجيبك عنها ما دام حيأ. الرضا: قال: لكل شيء كرم، وكرم القلوب الرضا عن الله⁽⁴⁾. وقال أيضاً: الرضا ثلاثة أشياء: ترك الاختيار وسرور القلب بمر القضاء وإسقاط التبشير من النفس⁽⁵⁾.

البريد: قال: أن يكون مع الله كما ي يريد، وأن يترك كل ما يريد لما يريد.

الفتوة: قال: هي ترك ما تهوى لما تخشى⁽⁶⁾.

التواضع: مثل على ذلك قوله: أخذنا هذا العلم بالذل⁽⁷⁾

المجاهدة: قال المجاهد: من جاهد نفسه في ذات الله.

التوكل: قال: هو الثقة بالله وقال أيضاً: التوكل هو استشراف باليأس من الناس⁽⁸⁾.

وهذا قريب من كلام الإمام الجيد رضي الله عنه: التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلق.

ثانياً - علاقة الإمام أحمد مع صوفية عصره

لقد عاصر الإمام أحمد بن حنبل (41-164هـ) طائفة من كبار الصوفية، وعلاقته معهم كانت قائمة على المودة والتقدير والاحترام المتبادل، وكان يقول: (صار القوم أئمة بالإخلاص وعند ذكرهم تنزل الرحمة) وعلى رأس هؤلاء القوم.

⁽¹⁾ ساقب الإمام أحمد بن حنبل ص 369.

⁽²⁾ تاريخ دمشق ج 7 ص 259، سير أعلام النبلاء وغيره (باختصار).

⁽³⁾ ساقب الإمام أحمد ص 372.

⁽⁴⁾ تاريخ دمشق ج 7 ص 268.

⁽⁵⁾ المقدمة في التصوف للسلسي ص 45.

⁽⁶⁾ طبقات الخانقة ج 1 ص 86.

⁽⁷⁾ سير أعلام النبلاء ج 11 ص 231.

⁽⁸⁾ ساقب الإمام أحمد ص 198.

١- بشر بن الحارث / ت 227هـ/ وقد سئل عنه الإمام أحمد فقال: (هو رابع سبة من الأبدال)^(١) وكان يقول: الطريق ما كان عليه بشر بن الحارث. وقال الحسن الرازى قيل لأحمد: يجيئك بشر بن الحارث قال: لا تعننّ الشیخ، نحن أحق أن نذهب إليه^(٢). وقال بشر عن الإمام أحمد خلاً محتنته: إن ابن حنبل دخل الكير فخرج ذهباً أحمر. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: الحمد لله الذي رضي بشر بما صنعتنا. وقال عندما بلغه موته بشر: لم يكن له نظير. ونستنتج من أخبار المؤرخين عن هذين الشیخین الجلیلین، أن البغداديين كانوا يرون أنهما في مرتبة واحدة.

وكانوا يقولون: مثل الإمام أحمد بن حنبل مثل نجدة، كل أحد يعرفها. ومثل بشر بن الحارث كمثل بذر عنبة مغطاة لا يقصدها إلا الواحد بعد الواحد.

٢- أحمد بن أبي الحواري / ت 203هـ/ عن يحيى بن معين قال: التقى أحمد بن حنبل وأحمد بن أبي الحواري بمكة ودار بينهما الحوار حول قول أبي سليمان الداراني: (إذا اعتادت السنفون على ترك الآلام جالت في الملوكوت)، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يرؤدي إليها عالم علمًا. وتعجب الإمام أحمد من هذا القول ووجد ما يدعمه في قوله صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما يعلم، ورثة الله علم ما لم يعلم" ثم قال لأحمد بن أبي الحواري: صدقت يا أحمد وصدق شيخك^(٣).

وفي قوت القلوب كان أحمد بن حنبل يقول: العلم ما جاء من فوق. قال يعني إلهاماً من غير تعليم^(٤).

٣- حاتم الأصم / ت 237هـ/ لما دخل حاتم بغداد واجتمع إليه أهلها فقالوا: يا أبا عبد الرحمن أنت رجل أعمى وليس يكلم أحد إلا قطعته، قال ذلك في ثلاثة خصال إباضة على خصمي: افرح إذا أصاب خصمي، واحزن إذا أخطأ، واحفظ نفسك لأن أجهل عليه. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: سبحان الله ما أعلمه قوموا بنا إليه. فلما دخلوا عليه قيل له: يا أبا عبد الرحمن، ما السلامة من الدنيا؟ قال: يا أبا عبد الله لا تسلم من الدنيا حتى يكون معك ربيعة خصال: تغفر للقوم جهلهم، وتمنع جهلك عنهم، وتبدل لهم شيئاً، وتكون من شيعتهم آيساً. فقال: يا حاتم إنها لشديدة، فقال حاتم: ولبيك تسلم ولبيك تسلم^(٥).

٤- يحيى بن الجلاء / ت 258هـ/ عن الطرسوسي قال: ذهبت أنا ويحيى بن الجلاء إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل فسألته: يا أبا عبد الله، بم ثلين القلوب؟ فقال: بأكل الحال، فمررنا

^(١)رابع بغداد للخطيب البغدادي ص 72.

ص 50.

^(٢)العلامة العزاب لميد الفتاح أبو غدة ص 10.

^(٣) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ج 14 ص 10.

^(٤) ص 138.

^(٥) إحياء علوم الدين ج 1 ص 82، ونيلات الأعيان لابن حشيشان ترجمة رقم (148) جز

إلى بشر بن الحارث، فقلت له: بم تلين القلوب، قال ألا يذكر الله تطمن القلوب. قلت له:
إن ابن حنبل قال: بأكل الحال قال جاء بالأصل⁽¹⁾.

5-معروف الكرخي / ت 200هـ/ وصف معروفاً الإمام أحمد بعد أن رأه بأنه (فتى عليه أنوار
النسك)⁽²⁾،

وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى معروف ويسأله. وقد سأله عبد الله والده أحمد مرأة: هل
كان مع معروف شيء من العلم؟ قال: كان معه رأس العلم وهو خشية الله⁽³⁾. وذكر يوماً
في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم، فقال: أحمد: امسك
عافاك الله، وذكر يوماً في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم،
قال: أحمد: امسك عافاك الله، وهل يراد بالعلم إلا ما وصل إليه معروف؟!

6-سرى السقطي / ت 253هـ/ وهو خال الإمام الجنيد وشيخه. قال الحسن البزار سألت
أحمد بن حنبل عن السرى بعد قيومه من الغر، فقال: أليس الشيخ الذي يعرف بطيب
الغذاء (أيأكل الحال) قلت: بلا، فائتني عليه⁽⁴⁾.

وقد أراد السرى السقطي سوكان تاجرًا أن يوصل إلى أحمد شيئاً فرداً، فقال له: يا
أحمد احضر آفة الرد فإنها أشد من آفة الأخذ. فشرح أحمد صدرأ بما قال السرى، وأجاب:
ما ريدت ذلك إلا لأن عندي قوت شهر، فإذا كان بعد شهر فأنفذه إلى. وعلق صاحب
كتاب (أحمد بن حنبل إمام أهل السنة) على ذلك بقوله: وأحمد يستفيد من كلام السرى،
ولا يلقى القول باصرار رجل تستعبد آراوه فتلك كبراء على العلم والعلماء⁽⁵⁾.

7-أبو حمزة الصوفي / ت 269هـ/ هو محمد بن إبراهيم اجتمع بالإمام أحمد كثيراً⁽⁶⁾. وكان
أحمد بن حنبل يجله ويعظمه، وإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم يلتفت لأبي
حمزة ويقول: (ما تقول فيها يا صوفي؟)⁽⁷⁾.

وجاء في تتوير القلوب: إن الإمام أحمد بعد أن اجتمع مع أبي حمزة، قال لولده: يا ولدي
عليك بمجاالتة هؤلاء القوم، فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد⁽⁸⁾.

8-الحارث المحاسبي / ت 243هـ/ وقد ذكر بعض المؤرخين، أنه في البداية كان بينه وبين

(١) الكواكب الدرية ج ١ ص ٥١٩.

(٢) طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٨١.

(٣) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٠١.

(٤) صفة العترة ترجمة رقم 242.

(٥) مص ١٣٥.

(٦) استشهاد نسیم الأنفس لابن رجب الحنبلي ص ١٣٢.

(٧)طبقات الصوفية للسلمي ص 295، النجوم الزاهرة وفيات (٢٧٠ مـ)

(٨) مص ٤٠٥.

الإمام أحمد جفاء بسبب مسائل في علم الكلام. واتفق أن الإمام أحمد أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولا يراه، ففعل فتكلم الحارث وأصحابه يسمعون كلما على رؤوسهم الطير، ثم أخروا بيكون فيكى لأحمد حتى أغنى عليه وقال لصاحبه: ما رأيت كهؤلاء ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، لكن مع ما وقفت من أحوالهم لا أرى لك صحبتهم⁽¹⁾.

قال السبكى في طبقاته: إنما قال له ذلك لقصوره عن مقامهم فإنهما في مقام ضيق. ولا ننسى أن ذكر أن المحاسبي كان يحمل التبرير لابن حنبل، مؤيداً موقفه من المحنة. وقال ابن تيمية: المحاسبي أعلم المتأخرین بالسنن والآثار⁽²⁾.

9- أبو عثمان الوراق / ت 260هـ/ وقد تخرج به أكثر نجوم البغداديين في التصوف وعنده أخروا التجدد وسياسة النعوم كما قال أبو نعيم، وأضاف أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحد سيرته⁽³⁾.

10- أبو بكر المغازلى / ت 282هـ/ ذكر الذهبي في ترجمته هو الإمام الولي الربانى كان من البداء، له أحوال عجيبة، وكان الخلال يقول: كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه ويقول: من متله!⁽⁴⁾.

11- أبو تراب التخشبى / ت 245هـ/ وقد أخذ عنه الإمام أحمد⁽⁵⁾. وقال ابن العماد: أبو تراب التخشبى دخل بغداد مرات واجتمع بالإمام أحمد بن حنبل⁽⁶⁾.

12- أبو جعفر الطوسي / ت 254هـ/ وهو أستاذ الصوفية المشهور أبي سعيد الخراز، قال أبو بكر المرزوقي: سالت أبي عبد الله عن أبي جعفر فقال: لا أعلم إلا خيرا⁽⁷⁾.

13- أبو إبراهيم السانح: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كان في دهليز أبي دكان، فإذا جاءه إنسان ي يريد أن يخلو به أجلس عليه، فدخله أبو إبراهيم السانح، فقال لي أبي: سلم عليه فإنه من خيار المسلمين وكبارهم⁽⁸⁾.

14- أبو إسحاق التيسبيوري: قال الذهبي: كان أحمد بن حنبل يعشاه ويحترمه ويجله ويقول

(1) انظر ذلك مرسعاً في مقدمة تحقيق رسالة المسترشد بن للمحاسبي، تحقيق عبد الفتاح أمير غند.

(2) بمصرحة الرسائل والسائل ج 1 ص 74.

(3) غالبية الأوراء ج 10 ص 313.

(4) سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2456).

(5) الأعلام للزرکلی ج 4 ص 233.

(6) شعرات الغب ورفقات (245-).

(7) سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2038).

(8) مصنف المصنف ج 1 ص 411.

عنه: إن كان ببغداد أحد من الأبدال، فأبوا اسحاق التيسبيوري^(١).

15- ذو النون المصري / ت 246هـ/ قال المرزوقي: دخلت على ذي النون أيام محتنته وهو في السجن فقال لي: أي شيء حال سيدنا؟ - يعني أحمد بن حنبل^(٢). وقال الإمام أحمد لذى النون، لما سُئلَ يحيى بن الجلاء بابن الجلاء، فقال: سميأنا بذلك، لأنَّه إذا تكلم جلا قلوبنا^(٣).

16- موسى الجصاص / ت 251هـ/ قال الخطيب البغدادي عنه: (ورع متخل كان لا يحدث إلا بمسائل أبي عبد الله أحمد بن حنبل وشيء سمعه من أبي سليمان الداراني، وقال غيره: هو من قدماء أصحاب الإمام أحمد: كان ذا زهد وورع وتاله)^(٤).

17- زكريا الهروي / ت 255هـ/ قال الذهي والجامي: هو من كبار مشايخ الصوفية وورعيهم. وكان أحمد بن حنبل يرفع من محله ويقول عنه: هو من الأبدال^(٥).

18- فتح بن شخرف / ت 273هـ/ كان يقول عنه الإمام أحمد (ما أخرجت خراسان منه)^(٦).
وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كتب لي الفتح بن شخرف الخراساني: (يقولون: علماء الأرمنة ثلاثة: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والتوري في زمانه، وأنا قلت للحارث المحاسبي: وإن حنبل في زمانه. فقال المحاسبي: نزل بالإمام أحمد ما لم ينزل بغيره)^(٧).

19- وكيع بن الجراح / ت 200هـ تقريباً/ الكوفي الصوفي^(٨) المحدث قيل: كان يصوم الدهر. قال أحمد بن حنبل: لو رأيت وكيعاً رأيت عجباً، حج أربعين حجة ورابط في عبادان أربعين ليلة^(٩). ولم يتلطخ بالسلطان.

وهناك آخرون كثُر من العارفين لو سردنا أخبارهم هنا لطالات القائمة مثل أبو بير الحمال وصفوان بن سليم ويحيى القطان وأحمد بن أبي بدر وإبراهيم التيسبيوري وأبو يوسف الغسولي، وغيرهم. كان الإمام أحمد يقول عنهم: هم من خيار عباد الله يستنزل بذكرهم القطر. وما رأت عيناي منهم، وكان يطلق على بعضهم صفة الأبدال.

^(١) سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2228).

^(٢) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص 15.

^(٣) التحوم الراهنمة لابن تغري بردي. وفيات (259هـ).

^(٤) تاريخ الإسلام للنعيمي. وفيات (251-260هـ).

^(٥) تحات الأنس للحامي (ترجمة زكريا الهروي) ص 520 تاریخ الإسلام. وفيات (251-260هـ).

^(٦) سنة الصفرة ح 1 ص 575.

^(٧) حلبة الأولياء ح 9 ص 167.

^(٨) معجم المؤلفين لرضَا كمالحة (ترجمة وكيف).

^(٩) الكواكب الدرية ح 2 ص 316.

أفضل خاتم لبحثنا هذا: دعاء للإمام أحمد بن حنبل كان يردده في سجوده (اللهم من كان على هوى أو على رأى وهو يظن أنه على الحق وليس هو على الحق، فرده إلى الحق حتى لا يضل من هذه الأمة أحد).

قال إبراهيم بن شماس: خاض بالناس فقالوا: إن وقع أمر في أمّة محمد صلّى الله عليه وسلم فمن الحجة على وجه الأرض، فانتقدوا كلّهم على أن أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ حَجَّتْهُ.

عاش الإمام أحمد (77) سنة، ودفن بعد وفاته في مقبرة باب حرب ببغداد، وصلّى عليه خلق لا يحصي عددهم. قال صاحب مختصر طبقات الخانبلة:

وقبره ظاهر مشهور يزار ويترک به.



■ المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث:

- 12-الزهد للإمام أحمد- الإسكندرية 1987.
- 13-طبقات الخانبلة لابن أبي يطعى - القاهرة 1985.
- 14- GUIDE TO THE LIBRARIES OF THE CAIRO MUSEUM 1990.
- 15-الورع للإمام أحمد- بيروت.
- 16-المختار في مناقب الأولياء لابن الأثير الجزري (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1114).
- 17-مدارج السالكين لابن القيم- القاهرة 1996.
- 18-رسالة التشذيرية لأبي القاسم الشافعى- دمشق 2000.
- 19-شنرات الذهب لابن العمار الحنبلي- دمشق 1998.
- 20-السود المحكم للعنين لصدق الغماري- مصر د. ت.
- 21-خلاصة الوفاء للسمهودي- بيروت 1988.
- 22-أحمد بن حنبل أمام أهل السنة لعبد الحليم الجندي- القاهرة 1990.
- 23-الجوهر المحصل في مناقب أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ لمحمد بن سعدي الحنبلي- بيروت د. ت.
- 24-المجموعة اليوسفية في بيان آلة الصوفية ليوسف
- 1-تاريخ دمشق لابن عساكر: مجمع اللغة العربية بدمشق 1986.
- 2-الإمام أحمد بن حنبل لأحمد عبد الجود الدومي من 19 التراث الإسلامي 1965.
- 3-كشف المحجوب للهجويري - دار التراث العربي، القاهرة 1981.
- 4-الفتاوى لابن تيمية- القاهرة 1987.
- 5-الصواعق الإلهية لسلیمان بن عبد الوهاب- دمشق 1996.
- 6-الدرر السننية لأحمد زيني دحلان الإسكندرية 1990.
- 7-اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية- بيروت 1983.
- 8-تصحيح مفاهيم خطئة لابن علي المالكي- القاهرة 1990.
- 9-سير أعلام النبلاء للذهبي- بيروت 1983.
- 10-مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي- القاهرة 1980.
- 11-ابحثاء علوم الدين للغزالى، ط دار الفكر بدمشق 1976.

- 35- صفة الصفوة لابن الجوزي- بيروت 1992.
- 36- استشاق نسيم الأنف لابن رجب الحنبلي- دمشق 1997.
- 37- طبقات الصوفية للسلمي- القاهرة د. ت.
- 38- النجوم الزاهرة لابن مغربي بربى- بيروت 1992.
- 39- تغور القلوب لأمين الكردي- بيروت- 1996.
- 40- رسالة المسترشدين للمحاسبي- ت: عبد الفتاح أبو غدة.
- 41- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية- القاهرة د. ت.
- 42- الأعلام للزركلي- بيروت 1992.
- 43- تاريخ الإسلام للذهبي- بيروت 1992.
- 44- تحفات الأنف للجامي- مخطوط بمكتبة الأسد رقم 2231 (قيد الطبع).
- 45- معجم المؤلفين لرضا كحالـة- بيروت 1989.
- 25- مسائل كثر النقاش حولها سيد زين الدين آل سبط: الكريت د.ت.
- 26- إسلام بلا مذاهب لمصطفى الشكمة -القاهرة 1992.
- 27- الترخيص بالقيام للنوروي- دمشق 1995.
- 28- اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل لمعبد الواحد للتميمي- (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1036) 1995.
- 29- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي دمشق 1999.
- 30- المقدمة في التصوف للسلمي - القاهرة 1994.
- 31- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي- بيروت د.ت.
- 32- العلماء العزاب لمعبد الفتاح أبو غدة- دمشق 1995.
- 33- حلبة الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى، بيروت 1985.
- 34- وفيات الأعيان لابن خلكان- بيروت 1983.

□□□

صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

سي琰ات الاقتصاد الافتراضي

دراسة ناصر عبيد الناصر

أثر أبي علي الفارسي في جهود سيد النحوية

الدكتورة ناديا حسكور⁽¹⁾

الدراسة النحوية في القرن الرابع الهجري نشاطاً بيئاً، وقد عمل لزيادة هذا النشاط النشاط تلك المناظرات التي كان يعقدها سيف الدولة الحمداني بين كبار النحويين، فضلاً عن المحاورات والمناقشات التي كانت تدور بين النحويين في مناسبات عديدة⁽²⁾، وكان أبو علي الفارسي علماً من أعلام التحول في عصر اتسم بذلك النشاط العلمي، إذ تخرج في حفاته علماء أفضضل، وتعلم منه الكثيرون، فكان بحق حامل راية الإعراب ولواء الصرف بلا منازع، فها هؤلا يقولون عن السيرافي: "إنه تعلم مني وأخذ عني هو وغيره ومن ينظر في شيء من هذا العلم"⁽³⁾.

ولم يقتصر أثر علم الفارسي على معاصريه بل تعداه إلى كثير من العلماء الذين تلذموا على كتبه، وأخذوا عنه آراءه، فابن هشام يتابع أقوال أبي علي وينكرها في كتابه⁽⁴⁾، أما عبد القادر البغدادي فقد نقل عن الفارسي نصوصاً كاملة في كتابه، وهو يشير إلى هذا النقل فيقول أحياناً في آخر نقله: "انتهى كلام أبي علي وستناه برمهه لفاسمه"⁽⁵⁾. وقد نقل عنه أيضاً في كتابه "شرح أبيات المغني" في مواضع كثيرة⁽⁶⁾، فكان بذلك من أكثر أهل العلم انتفاعاً بكتب الفارسي. ودأبت كتب النحو التي ألفت بعد عصر أبي علي على ذكر اسمه وآرائه لأن النحاة استفادوا من علمه، وهذا ما فعله ابن يعيش، وابن عصفور، وابن مالك وابن هشام والسيوطى وآخرون.

⁽¹⁾ باحثة من سورة

⁽²⁾ المدرسة الحورية في مصر وبلاد الشام ص 81.

⁽³⁾ الملحيات ص 159.

⁽⁴⁾ ينظر فهرست الأعلام من كتاب المغني، ص 985.

⁽⁵⁾ المخزنة 3/363.

⁽⁶⁾ ينظر على سبيل المثال 149/3 و 5/90.

وكان نشاط أبي على في إجراء الإعراب ووجوه التخربجات مبدأً سخياً لكل المعربين الذين جاؤوا بعده، فقد قيل عن تأثر ابن الشجري بالفارسي: "إنه موصول النسب النحوي بأبي على، ويبدو إجلاله له واحتقانه بمصنفاته في هذا الحشد الهائل من التقول التي حاكها عنه وملأ بها كتبه، ثم في تصديه لشرحه، ورده كتبه بعضها إلى بعض..... وفي أن قدرًا كبيراً من الآراء التي ساقها ابن الشجري غير معروفة إنما ترجع إلى مصنفات أبي على⁽¹⁾". ولكننا هنا سنخصص البحث بدراسة أثر الفارسي في ابن سيده مفصلًا ليكون صورة عن النحوين الذين نهلوا من علم الفارسي في المغرب والمشرق.

يعد ابن سيده⁽²⁾ من أبرز العلماء الذين تأثروا بأبي على الفارسي ونهلوا من علمه ومصنفاته، وهو صاحب "المحكم والمحبط الأعظم"، وهذا المصنف معجم لغوي استقصي فيه ألفاظ اللغة استقصاء يكاد يكون تاماً حتى قال فيه القبطي: "كتاب الحكم يقارب العشرين مجلداً، لم يُرَ مثله في فنه، ولا يعرف قدره إلا من وقف عليه.... ولو حلف الحالف أنه لم يُصنف مثله لم يحنت"⁽³⁾. وهذه ابن خلكان من المصنفات الناقعة⁽⁴⁾. وقد أتبعه ابن سيده بمعجم آخر المعاني هو المخصوص الذي يعد موسوعة شاملة في بايه ويقع في سبعة عشر جزءاً، فهو أوسع معاجم المعاني لما امتاز به من اطلاع على كل ما أُلف قبله، ولحسن تبويبه وإحكام منهجه⁽⁵⁾.

وقد أشار ابن سيده في مقدمة كتابيه إلى ثلاثة غابات ابتعاها من التصنيف، أولها الجمع وثانيها الترتيب وثالثها عرض بعض المباحث النحوية والصرفية، فقال في ذلك: "فَلَمَا رأَيْتِ الْلُّغَةَ عَلَى مَا أَرِيْتُكَ مِنَ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا لِمَكَانِ التَّبَيِّنِ عَمَّا نَتَصَوَّرُهُ وَتَشَتَّمُ عَلَيْهِ أَنفُسُنَا وَخَوَاطِرُنَا، أَحَبَبْتُ أَنْ أَجْرِدَ فِيهَا كَتَابًا يَجْمِعُ مَا ابْتَشَرَ مِنْ أَجْزَائِهَا شَعَاعًا، وَتَشَذَّبَ مِنْ أَشْلَانِهَا حَتَّى قَارِبَ الدُّمُودِ ضَيَّاعًا.... وَتَأْمَلَتُ مَا أَفْلَحَ الْقَدْمَاءِ فِي هَذِهِ الْلُّسَانِ الْمُعْرِبَةِ الْفَصِيحَةِ، وَصَنَفْهُ لِتَقْيِيدِ هَذِهِ الْلُّغَةِ الْمُتَشَعِّبَةِ الْفَسِيحةِ، فَوَجَدْتُهُمْ قَدْ أُورِثُنَا عَلَوْمًا نَفِيسَةَ جَمَّةٍ... إِلَّا أَنِّي وَجَدْتُ ذَلِكَ نَشَرًا غَيْرَ مُلْتَقِمٍ وَنَثَرًا لَبِسٍ بَمْنَظَمٍ، إِذْ كَانَ لَا كَتَابَ نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِيهِ مِنَ الْفَانِدَةِ مَا لَيْسَ فِي صَاحِبِهِ، ثُمَّ أَنِّي لَمْ أَرْ لَهُمْ فِيهَا كَتَابًا مُشَتمِلًا عَلَى جَلَّهَا، فَضْلًا عَنْ كُلِّهَا، مَعَ أَنِّي رَأَيْتُ جَمِيعَ مِنْ مَذَا إِلَى تَأْلِيفِهَا يَدًا وَأَعْمَلَ فِي تَوْطِينَهَا وَتَصْنِيفِهَا ذَهَنًا قَدْ حَرَمُوا الْأَرْتَيَاضَ بِصَنَاعَةِ الْإِعْرَابِ... فَبِاَنْ لَنْجَدِهِمْ بَيْبَنُونَ مَا انْقَلَبَ فِي الْأَلْفَ عنِ الْيَاءِ مَا انْقَلَبَتِ السَّوَا فِيهِ عَنِ الْيَاءِ.... فَأَشَرَّبْتُ نَفْسِي عَنْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ أَجْمِعَ كَتَابًا مُشَتمِلًا عَلَى جَمِيعِ مَا سَقطَ إِلَيَّ مِنْ هَذِهِ الْلُّغَةِ".⁽⁶⁾

(1) رسالة دكتوراه عنطرطة محمد الطناحي، بعنوان: "ابن الشجري وأثره النحوية" ص 108.

(2) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيد، متوفى حياته ما بين سنتي 398، 458، وهو عالم أندلسي حلّ في نبع في اللغة فصنف كتاباً "المخصوص والحكم"، وله أرجوزة لغوية مرتبة على حروف المعجم، كان ضريباً قوياً المحافظة عما للعزلة. ينظر للأطلاع على ترجمه وصفاته وحياته بالتفصيل: "الذخيرة لابن سالم"، 386/1، و"معجم الأدباء" 231/12.

(3) إحياء الرثاء 2/ 225.

(4) وفيات الأعيان 3/ 18.

(5) مصادر التراث العربي لعلم الدفاقي ص 157.

(6) المخصوص 7/1 والحكم 4-3/1.

ولكنه شعر بعد تصنيفه لكتبه تلك أنها قد توصف بالتبغية وفقد الأصالة والإبداع فقال: «إذا رأيت قضية في كتابي قد ساوت قضية من كتب أهل اللغة في اللفظ أو قاربتها فاقررن القضية بالقضية بلح لك ما بينهما من المزية، إما بفائدة يجل موضعها وإما بصورة عبارة يلذ موضعها»⁽¹⁾. ومن الجدير بالذكر أن المادة اللغوية في المخصوص والمحمك واحدة وإن اختلف ترتيبها في الكتاين. والحق أن ابن سيده كان ينقب في كل موضوع من موضوعاته عن أحسن كتاب أو كتب الفتن في هذا الموضوع، وأغزرها مادة ثم يجعلها عماده، ويكملاها بما يعثر عليه في المراجع الأخرى، ولما كان المؤلف يغلب عليه الميل إلى النحو فقد كانت كثير من المواد التي زادها في أبوابه من الإعرابيات والصرفيات، ولذلك فقد بدت على مؤلفاته الصبغة التحوية، حتى إننا وجدها عنده أبواباً نحوية خالصة.⁽²⁾

أما علاقة ابن سيده بالفارسي فقد بدأت حين وصلت كتب أبي على إلى الأندرس في وقت مبكر عن طريق أبي العلاء صاعد بن الحسن⁽³⁾، وقد ذكر ابن سيده صراحة في مقدمة كتبه أنه استفاد من كتب أبي على إذ أشار إلى أنه استعمل الإيضاح والجحجة والأغالب والحلبيات والبعدانيات والشيرازيات⁽⁴⁾، وقد وقفت على نص لابن سيده ينطق بأنه قد استفاد من علم أبي على، وذلك في مفتح كتاب الأضداد، وبعد أن نقل كلام سيبويه في اختلاف اللفظين لاختلاف المعنين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنين قال: «لأننا أشرح ذلك كله فصلاً فصلاً إن شاء الله تعالى، وأنحرى فيه.... ما سقط إلى من تعليق أبي على الفارسي»⁽⁵⁾.

وابن سيده يجل الفارسي ويقدر له احتمامه إلى الحكم العقلي فقد قال فيه: «فسر أبو على المنطق بالفكرة»⁽⁶⁾. وهو لذلك يحذو حذوه في تصريف الكلمات حين يعتبر نوع اللام مسترداً بحركة الفاء، ففي كلامه على ((الأئقية)) قال: يجوز أن يكون من يقوه أو من يقيمه، ويرجح أن يكون من الواو لقولهم: جاء ينته لأن الباء لا تختلف في مثل هذا ولا ينتفت إلى ((يثن)) لقلته، وهذا من أقوى مراكش أبو على يروم به حقيقة التصريف، أعني أن يعتبر بالفاء اللام»⁽⁷⁾.

وقد تبع أبي على أيضاً حين رأى أن ((الـ)) زائدة في ((الـ)) وأن الاسم الموصول يتعرف بالصلة لا بها فقال: «لو كان (الـ) إنما حصل له التعريف من أجل الألف واللام لا بالصلة لوجب أن تكون (من) و(ما) الموصولةان نكرتين لأنه لا ألف ولا لام فيها، وإن كان الظاهر من كلام

⁽¹⁾ المحكم 8/1.

⁽²⁾ مقدمة المخصوص من 13 و 14 // 47 وما يليها.

⁽³⁾ صاعد بن الحسن الموصلي توفي سنة 417، وكان قد دخل الأندرس وهو نسم المتصور بن أبي عامر. ينظر معجم الأدباء // 281، و 286، وبطبة الرعاعة // 281.

⁽⁴⁾ المخصوص 13//1 والخصوص لابن سيده دراسة ودليل محمد الطالبي ص 50.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه 13//258.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه 14//2، والمقصود بالمنظن هنا هو اللغة المنطرقة.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه 142//4.

سيبويه غير ما ذهب إليه الفارسي.⁽¹⁾

وابن سيده يعتمد كلاماً للفارسي ويحكم على نظيره بالحكم نفسه، فقد نقل عن العرب أنهم يقولون: سلام عليك، مجبزين الابتداء بالنكرة، لأن فيها معنى الدعاء، وقد استعن بهذا الحكم وفتر به الابتداء بالنكرة للدعاء في قولهم: ترب وجنل، إذ قال: إنما الناصب له أصبت ترباً وجندلاً، أو أزمت ترباً وجندلاً، فإن فيه معنى المنصوب، وإن رفع فقيل: ترب وجنل، فالكلمة رفعت على الابتداء مع أنها نكرة لأن فيها معنى الدعاء وإن كانت من الجواهر.⁽²⁾

وعلى بن سيده كثيراً ما يستصوب رأي الفارسي بعد أن يعرض آراء غيره في الموضوع الواحد؛ فقد اختلف النحاة في الواو من قولهم: أبوك ونحو ذلك، فقيل: إنها دليل الإعراب، وقيل: إنها حرف الإعراب المحذوف وقد رد في الإضافة وكرهت فيه الضمة. والفارسي يرى أنها حرف الإعراب لا دليله⁽³⁾، وليد ابن سيده هذا الرأي وقال: هو الصحيح⁽⁴⁾. وهو يجيز كالفارسي تقدير ((أن)) في الكلام الخري الموجب⁽⁵⁾ وقد حمل عليه قوله قول الأعشى:

**لنا هضبة لا ينزل اللآل ومنظها
وياوي إليها المستجير فيعصبا⁽⁶⁾**

وابن سيده، ينقل عن الفارسي مسائل لغوية كثيرة وأخرى نحوية وقد أوردها في معجميه بلفظه، وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على تقديره للشيخ الفارسي⁽⁷⁾. وقد وافقه في بعض الآراء التي خالف بها سيبويه وجمهور النحاة، فقد رأى أن وزن((تنقة)) تقطعة خلافاً لمن يقول: إن وزنها فعلة، وقد حكى هذا ابن سيده فقال: هي عند سيبويه فعلة وعند أبي على تقطعة، وأقول أنا: إن الصحيح في زنة الكلمة أن تكون تقطعة ولا تكون فعلة⁽⁸⁾. ورأى أيضاً مثله أن الناء في ((كتلة)) بدل من الواو، لأن الألف في كلاً منقلبة عن واو⁽⁹⁾.

ولعل دراسة منهج ابن سيده في تناول الأصول النحوية، ثم تبيين ملامح منهجه النحري والتأليفي يظهران تأثر ابن سيده بالشيخ أبي علي الفارسي.

⁽¹⁾ المصدر نفسه 10/114 . وقد منع سيبويه نداء الذي مباشرة لعدم حرار احتساب النساء والتعريف بـ(الـ)، وقال: إن الذي مع صنته اسم واحد من المذكرات. الكتاب 3/333.

⁽²⁾ المخصص 12/1851 و 10/310.

⁽³⁾ البصريات من 896.

⁽⁴⁾ المخصص 13/169.

⁽⁵⁾ المشرورة من 146 والم الحكم 469/6.

⁽⁶⁾ البيت ليس في ديوان الأعشى، بل هو في ديوان طرفة ص 159 ، وهذه روايته كما جاءت في الحكم. وردت في المخصص 10/166 ذكرت المسألة 43 من البغداديات كاملة، وفي 28/7 من المخصص وردت المسألة 54، من المسائل البغداديات، وفي 13/259 ذكرت المسألة 62، من المسائل البغداديات، ونقل ابن سيده في المخصص 16/16 نعاً كاماً من التكملة ص 19، وينظر أيضاً الحكم 234/4 والبصريات ص 908.

⁽⁸⁾ المخصص 12/304.

⁽⁹⁾ المصدر نفسه 13/195.

مذهبة في الأصول النحوية:

ذكر ابن سيده في المخصوص والمحكم المصادر التي كانت المنبع الذي جمع منه المادة اللغوية لكتابيه كـ«إصلاح المنطق» وكتاب «الفصيغ» لابن السكين والنواود والمجالس لتعلب⁽¹⁾، وقد نثر في كتابه إلى جانب المادة اللغوية عروضاً لمسائل نحوية متنوعة أخذها عن شيوخ النحو الذين تلذمت على كتبهم وتعلم منها مثل سيبويه والفراء والمبرد والفارسي وابن جني.

وهذا يعني أن ابن سيده كان يستعين بالإرث النحوي واللغوي الذي أخذه عنْ قبله، فيجمعه ويرتبه ويعيد عرضه بالشكل الذي يرضيه، فمصادره هي مصادر الفارسي، وقد كانت له آراء في بعض كتب اللغة تشابه رأي الفارسي فيها، فقد تابع معجم العين للخليل تارة بالتوضيح وتارة بالخطئة والتوصيب، فروى عن صاحب العين قوله: أتقى الكلام على عواهنه: لم يتذرره، وقيل: لم يبال أصاب أم خطأ، وقيل: قاله من قبيحة وحسنـه. وقال على: حقيقته أيضاً أنه قال: ما ألم به وحضره⁽²⁾. ونقل عنه أيضاً أنه نفع ينفع فهو عـا تعنى تهـوع من قلـب أي من غير قـيء، وقال بعد ذلك: «ليس عندي بصريح»⁽³⁾.

وقد تعقب اللحياني أيضاً في نوادره ذاكراً قول ابن جني: «ذاكرت بنوادر اللحياني شيئاً أبا على فرأيته غير راض بها»⁽⁴⁾. وقال أيضاً: كان الفارسي يرد حكاية اللحياني لأنه لا يعجبه نقله⁽⁵⁾، وعلى الرغم من تعظيمه لأبي زيد ونواتره فقد اعتمد قول الفارسي فيه: «كان أبو زيد يتسع في اللغات حتى ربما جاء بالشيء الضعيف فيجريه مجرى القوى»⁽⁶⁾، وراح بخطنه.

وما يعنيـنا من هذا الكلام أن ابن سيده كالفارسي كان يخضع كل ما يسمع لحكمـ العقلي بعد أن يناقشه ليريـ فيه رأـيه، ولا يمنعـه تقديرـ للقديـم والموروثـ منـ النقدـ وإبدـاء الرأـيـ والتـعقبـ والتـخطـةـ. ولكـنهـ كانـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ كـثـيرـ التـحرـزـ فـقدـ ذـكـرـ ذـكـرـ ((الـيـعـوسـيـةـ))ـ وـرـواـهـ عنـ الفـارـسـيـ وـقـالـ: هـكـذاـ وـجـدـنـهـ فـيـ التـذـكـرـةـ بـالـهـاءـ فـلـاـ أـدـريـ أـهـوـ ضـبـطـهـ لـمـ هـوـ غـلطـ مـنـ النـاقـلـ؟ـ⁽⁷⁾ـ وـقـدـ يـكـونـ تـعـقـبـهـ لـلـفـارـسـيـ مـنـ بـابـ التـوجـيـهـ وـالتـقـيـلـ وـلـيـسـ مـنـ بـابـ التـخـطـةـ، فـقدـ حـكـيـ كـلـامـ أـبـيـ عـلـيـ فـيـ أـنـ الـظـلـالـ يـحـتـمـلـ أـنـ يـكـونـ جـمـعـ ظـلـةـ كـعـلـيـةـ وـغـلـبـ وـعـلـابـ، وـيـحـتـمـلـ أـنـ يـكـونـ جـمـعـ ظـلـ، ثـمـ قـالـ فـيـ: يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ جـمـعـ ظـلـةـ أـولـىـ لـأـنـ الـظـلـالـ لـيـسـ بـجـوـهـرـ وـلـاـ بـشـيـبـهـ الـجـوـهـرـ فـيـتـضـمـنـ شـيـئـاـ، وـالـظـلـةـ

⁽¹⁾ المحـصـمـ 12/1 وـالـمـكـمـ 15/1.

⁽²⁾ المحـصـمـ 128/2.

⁽³⁾ المـكـمـ 67/1.

⁽⁴⁾ المحـكـمـ 270/3 وـالـمـحـصـمـ 232/14 وـرـسـرـ الصـنـاعـةـ مـنـ 331.

⁽⁵⁾ المحـصـمـ 232/14.

⁽⁶⁾ المـصـدرـ تـسـهـ 248/14.

⁽⁷⁾ المحـصـمـ 11/14 وـالـعـسـرـةـ مـلـكـةـ التـحلـ وـهـيـ أـنـرـىـ، وـكـانـ الـعـربـ يـظـرـلـاـ ذـكـرـاـ لـضـحـامـهـ. وـالـذـكـرـةـ كـتـابـ لـلـفـارـسـيـ مـنـقـرـدـ.

كالوعاء فهي أولى بالتضمين⁽¹⁾. وابن سيده حذر في تخطئة ابن جني أيضاً، فقد ذكر عن أبي الفتح أن ((سجعاً)) تجمع على ((سجوع)) ولما رأه غريباً، قال: فلام أدرى لرواه لم ارتجله؟⁽²⁾.

ومنهج ابن سيده في تعامله والإرث النحوي في مؤلفاته، يقوم على التخفف من ذكر المسائل القياسية المطردة التي تكررت في كتب النحو قبله، وعلى التتبّع على أمور أخرى شاذة، وعلى التمييز بين الأمور المشابهات، التي قد يقع فيها الغلط، وقد ذكر كل ذلك حين بين منهجه ووضنه. فقال عن كتابه الحكم: «من طريف اختصاره ورائق بديع نظم تعمّصه، أتني إذا ذكرت مفعلاً لم أذكر مفعلاً لعلمي أن كل مفعلاً مقصور عن مفعلاً، على ما ذهب إليه الخليل»⁽³⁾. ومنه أيضاً أنه لا يذكر أفعالاً إذا ذكر أفعالاً من الألوان لأن كل أ فعل عند سببويه محدودة من أفعال، لإيثار التخفيف، أما التتبّع عنه فموجّه للشاذ: «منه التتبّع على شاذ النسب والجمع والتضييق والمصادر والأفعال»⁽⁴⁾.

وابن سيده يعتمد روایة الفارسي ويقرّها، فقد حکى عنه أن القاء معناها الانفراق لكنها تأتي بمعنى اللاؤ في البلدان نحو قولهم: «أصاب المطر كذا فكذا»⁽⁵⁾. وقد روى عنه ((تجنو)) على أنها لغة في ((تجنو)), وقال: إن أبي عبد كان يقوله على إيدال الذال من الثناء⁽⁶⁾. وهو يدق بأبي على وبما يحكى فيعتقد روایته فيما حكاه من أن الأصمعي كان يأبى تثنان مابين زيد وعمرو⁽⁷⁾. وهو يروي عنه ما حكاه عن أبي زيد من قولهم في جمع التكسير ((زانج، وزوح)) كقولهم: ((غازب، وزيب وقاطن وقطين))⁽⁸⁾.

وقد يقوى رأي الفارسي على غيره من النحاة، وعنته في التقوية ما سمع عن العرب، فقد رأى أبو علي أن النون حرف يشابه الباء والواو والألف من غير جهة، ولذلك أبدلت النون من الواو في قولهم: «صنعناني في الإضافة إلى صناعه»، وأوضح ابن سيده كلام الفارسي مقوياً حكمه معتمداً ما سمع عن العرب، فقال: «لا تكون النون بدلاً من الهمزة قلم نر النون أبدلت منها الهمزة، ورأيناها أبدل منها المواقف للواو، وهو الألف في قولهم: زأيت زيداً، وإذا في الوقف على إذا»⁽⁹⁾.

فإذا سمع عن الفارسي شيئاً لم يُرضه دافع عنه، من هذا أنه حکى عن الفارسي قول العرب هيهات هيهات وقال شبهه بالأصوات كقولهم: غاق في حكاية صوت الغراب، ومن قال هيهاتأ نصبه

⁽¹⁾ المخصوص 5/135.

⁽²⁾ الحكم 1/178.

⁽³⁾ الحكم 10/1 وتنصّار هي القلادة.

⁽⁴⁾ الحكم 13/1.

⁽⁵⁾ المخصوص 14/49 وهذا الذي رواه أبو علي ع McKay عن الحرمي، بنظر المغني من 215.

⁽⁶⁾ المخصوص 12/86.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه 14/86.

⁽⁸⁾ المصدر نفسه 14/121.

⁽⁹⁾ المصدر نفسه 1/134.

على التشبيه بالمصدر، وأضاف بعد ذلك: «لا أظن هذا لفظ أبي على.⁽¹⁾ وهو قد يروي سعياً عن العرب لم يحكه أبو علي معاً يُعد شاذًا، من هذا أنه روى قول العرب: «لعلت بيلراد ((العل)) مؤنثة بالثناء، وقال: إنهم لم يبنلوها هاءً في الوقف كما لم يبنلوها في (ربت وثنت)، لأنه ليس للحرف قوة الاسم ونصرفه»⁽²⁾.

ولعل مصادر السماع تكتسب أهمية خاصة في بحوث ابن سيده، وذلك لأن كتابيه الكبيرين معجمان في أصلهما، وهما يجمعان مواد اللغة، فهما بالضرورة سمعيان، ولقد كان ابن سيده يدرك هذا ويعرفه بجلاء، لذا فإنه أكثر من الحديث عن الشاذ والنادر وعما يقتصر فيه على السماع.

أما الاحتجاج وهو توظيف المادة المسموعة لخدمة القاعدة النحوية فهذا ملمح لم يتضح بجلاء عند ابن سيده في المجال النحوي أو اللغوي، وذلك لأنه كان مسبوقاً في كل ما رواه، وهو لم يهدف في كتابيه إلى تأصيل وجه نحوي أو قانون نحوي بل كان – كما تقدم من قوله – يهدف إلى الجمع والترتيب وإضفاء هذا الكلام المجموع ببعض من الملاحظات النحوية التي يقتضيها السياق الكلامي. ولكنه مع ذلك كان يروي ما احتاج به الفارسي من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والكلام العربي والشعر. فقد روى عنه ما أنشده من قول الشاعر عبد بغوث بن وفاص:

وتحسّكْ مني شيخة عشمَةَ كأن لم ترى قبلي أسريراً يماثِي⁽³⁾

وقال: «روي البيت: كأن لم ترى قبلي، وزعم ذلك أبو علي الفارسي وعلل الروايتين»⁽⁴⁾.

وقد غالب ميل ابن سيده للنحو عليه فساقه إلى تخصيص أبواب للحديث عن قضايا نحوية صرفة، وعن عدد من حروف المعاني، وقد استعن في هذه الأبواب بالقراءات القرآنية، فجعلها من وسائل الاحتجاج، وإن لم يكن في بعض الأحيان متابعاً الشيخ، فقد رأى أن ((الم)) قد تكون زائدة في المعنى في مثل قوله تعالى: «(وَالَّذِينَ إِذَا ذَكَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُنْتاً وَعُيَّاتِنَا)⁽⁵⁾. إذ المعنى: إذا ثلثت عليهم الآيات خرُوا سُجَّداً بكياناً»⁽⁶⁾.

ولعل ما يلفت نظر القارئ ويثير انتباذه أن ابن سيده لم يكن يهتم في احتجاجه بالقراءات القرآنية بـأن يسند القراءة التي يدرسها، بل يكتفي بالإشارة إليها، من هذا أنه قال: «قرى: (لا يدخلون الجنة حتى يلْعَجَ الْجَلَلَ فِي سَمَّ الْخِيَاطِ)⁽⁷⁾، وعلق على هذه القراءة فقال: السَّمْ تَعْبُ الإِبْرَةِ، وَيَقُولُ سَمْ

⁽¹⁾ المصدر نفسه 116/16.

⁽²⁾ الحكم 47/1.

⁽³⁾ العسكرية ص 149.

⁽⁴⁾ المخصص 9/14.

⁽⁵⁾ الآية 73 من سورة العرقان.

⁽⁶⁾ الحكم 368/4.

⁽⁷⁾ الآية 40 من سورة الأعراف.

وسمٌ وقد حكى ذلك الفارسي.⁽¹⁾

اما موقفه من الحديث الشريف فقد كان مشابهاً لموقف أبي علي في أنه لم يجعله وسيلة لاستبطاط الأحكام النحوية، بل كان عنده وسيلة استناد داعمة، ولا يُعد إثناً ثالثاً من روایة الحديث خروجاً على مذهب الفارسي، لأن هذا الإثنان من الأحاديث الكريمة كان في باب الكلام على اللغة والمعانى، وهذا باب لا خلاف بين النحاة في الاحتجاج به، ولعل إثناً ثالثاً ابن سيده من روایته يعود إلى غلبة الطابع اللغوي على كتابيه المحكم والمخصص، ولذا فإننا نستطيع القول إنه كان متبعاً للفارسي في استخدام الأحاديث الشريفة لتدعيم القاعدة النحوية. ومن الأحاديث التي كرر ابن سيده ذكرها وهو ينحو فيها منحي أبي علي قوله عليه السلام: (المسلموں تکافاً بِمَا هُمْ⁽²⁾ وَ طَائِنَكَ عَلَى مُضَرَّ)، و(إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ عَنْ قَبْلِ وَقَالِ)، و(هُنَّ مُسَاوِجَاتٍ يُوسُفَ⁽³⁾).

ولكن استقصاء ابن سيده للكلام العربي شرعاً ونثراً وللقراءات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة يظل أمراً علينا أن نقدره حق قدره، ولا نغمط جامعه حقه فالمحضن والحكم موسوعتان لغويتان تجمعان الكلام العربي على تعدد الوانه، وتتضمنان في شايتهما عدداً كبيراً من كتب التراث الذي تشكل كتب أبي علي جزءاً هاماً منها.⁽⁴⁾

ومع هذا الإجلال للسمع لم يكن ابن سيده يلغى القياس أو ينقص قدره، فقد تأثر بالفارسي في إبراك أهميته، فأخذ عنده صوراً كثيرة كالقياس على النظير والضد وعلى الشائع والمطرد. وقد أجاز القياس وإن لم يرد به سماع في الضرورة الشعرية متبعاً بذلك مذهب الفارسي، فالشاعر إذا اضطرب جاز له أن ينطلق بما يبيحه القياس، وإن لم يرد به سماع⁽⁵⁾. وقد جعل لكل ما أورد من الأقويسة علاً وجدنا مثلاًها عند الفارسي كصلة الفرق⁽⁶⁾ وصلة الاستغناء⁽⁷⁾ وصلة الأولى⁽⁸⁾.

وهو قد يستفيد من علل الفارسي، فقد نقل عنه أن التأنيث يغلب التذكير في الأيام والليالي على خلاف المعروف من غلبة التذكير على التأنيث في الحال العامة، وعلة ذلك أن ابتداء الأيام الليالي لأن دخول الشهر يكون بروبة الهلال في أول الشهر، فـ"الهلال يرى في أول الليل فتصير الليلة مع اليوم الذي بعدها يوماً في حساب أيام الشهر، والليلة هي السابقة فجرى الحكم لها في اللقط فإذا أبهمت ولم تذكر الأيام ولا الليالي جرى اللقط على التأنيث⁽⁹⁾. فإذا ما وجد لأبي علي رأياً خالفاً فيه

⁽¹⁾ المخصص 135/5.

⁽²⁾ ينظر المخصص 239/12 و 192/6 و 192/17 و 246/12 و 55/17.

⁽³⁾ مراجع كتاب "هوارس المخصص" لمبد السلام هارون، إذ توضح فيه كثرة الأحاديث الشريفة والكلام العربي المشرر إضافة إلى الآيات القرآنية والأيات الشعرية.

⁽⁴⁾ المخصص 102/12 و الحكم 238/2.

⁽⁵⁾ المخصص 15/12.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه 89/2.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه 81/3.

⁽⁸⁾ المصدر نفسه 115/17.

غيره ارتضى ما رأه الفارسي ونقل عنه علته في مخالفة غيره وهو يصرح بذلك قائلاً: أَنَا مورِدُ ما صَحَّ عَنْ أَبِي عَلَى فِي تَعْلِيلِ هَذِهِ الْكَلْمَةِ، وَرَدَّهُ فِيهَا عَلَى أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ السَّرِّي^(١). وَذَلِكَ فِي كَلَامِهِ عَلَى رَوْاْيَةِ مَنْ قَالَ: «أَيْهَاتِ فِي هَيَّهَاتِ».

وهو يتتابع أَبَا عَلَى فِي قَوْلِ إِنَّ الْوَاوَ فِي (أَبُوكَ) حِرْفٌ إِعْرَابٌ وَيُورَدُ الْعَلَلُ الَّتِي يَسْوَقُهَا الفَارِسِيُّ لِتَأكِيدِ رَأِيهِ^(٢)، وَلَكِنَّا قَدْ نَرَى عِنْدَهُ تَعْلِيلَاتٍ إِضافِيَّةٍ لِمَ يَذْكُرُهَا أَبُوكَ عَلَى، لَكِنَّهَا مُسْتَوْحَاهُ مِنْهُ، وَمِنْ هَذَا أَنَّ النَّاءَ عِنْدَهُ كَمَا هِيَ عِنْدَ الشِّيخِ الْفَارِسِيِّ أَضَعُفُ حِرْفَ الْجَرِّ، وَهَذَا لِأَنَّهَا بَدْلٌ مِنَ الْوَاوِ، وَالْوَاوُ بَدْلٌ مِنَ الْبَاءِ فَلَمَّا بَعْدَ ضَعَفَتْ وَلَمْ تَنْخُلْ إِلَّا عَلَى اسْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ^(٣). وَهُوَ يَرِي كَلَامَ الْفَارِسِيِّ أَنَّ ((عَسَى)) قَدْ تَكُونُ مِثْلَ ((كَادَ)) وَتَجِيءُ مَكَانَهَا فِي الْأَمْثَالِ ((لَأَنَّهُ قَدْ يَاتَيْ فِي الْأَمْثَالِ مَا لَا يَاتَيْ بِغَيْرِهَا)).^(٤)

وَيَسْوَقُ أَبْنُ سَيْدِهِ تَعْلِيلَاتٍ أَبُوكَ عَلَى الْفَارِسِيِّ فِي قَضَايَا لِغَوِيَّةِ صِرْفَةِ مُبِدِّيَّ إِعْجَابِهِ بِتَعْلِيلَاتِ الشِّيخِ، فَقَدْ فَسَدَ كِتَابَ الْأَضْدَادِ وَهُوَ أَحَدُ أَبْوَابِ الْمُخْصَصِ، تَحْدِثُ عَنْ اختِلَافِ الْلَّفْظَيْنِ لِخَلْفِ الْمُعْنَيَيْنِ وَاخْتِلَافِ الْلَّفْظَيْنِ وَالْمَعْنَيِّ وَاحِدٍ، وَانْقَاقِ الْلَّفْظَيْنِ وَاخْتِلَافِ الْمَعْنَيَيْنِ، وَقَالَ: أَفَقُمْ فَصَلَّاً دَقِيقًا نَاغِفًا.... لِأَشْرُحَ ذَلِكَ كَلِمَهُ فَصَلَّاً فَصَلَّاً إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، وَأَتَحْرِي فِيهِ أَشْفَى مَا سَقَطَ إِلَيَّ مِنْ تَعْلِيلِ أَبُوكَ عَلَى الْفَارِسِيِّ^(٥). ثُمَّ لَخَصَّ بَعْدَ ذَلِكَ رَأِيَ الْفَارِسِيِّ بِأَنَّ وَجْهَ الْقِيَاسِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ الْكَلَامُ اختِلَافُ الْلَّفْظَيْنِ لِخَلْفِ الْمُعْنَيَيْنِ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَعْنَى يَخْتَصُ فِيهِ بِلَفْظٍ لَا يُشَرِّكُ فِيهِ لَفْظٌ آخَرُ، فَتَفَتَّصُ الْمَعْنَى بِالْأَفْاظِهَا وَلَا تَتَبَسَّسُ، وَاخْتِلَافُ الْلَّفْظَيْنِ وَالْمَعْنَى بَعْدَ وَاضْحَاهِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّوْسِعِ بِالْأَفْاظِ، وَبَيْنَ أَنَّ هَذَا الْقَسْمَ لَوْمَ مُوجَدٌ مِنَ الْاِتَّساعِ مَا يَوْجَدُ بِوُجُودِهِ..... وَمِنْ هَنَا جَاءَتِ الْزِيَادَاتُ.... لِغَيْرِ الْمَعْنَى فِي كَلَامِهِ.... وَأَيْضًا فَإِذَا أَرَادَ التَّأكِيدَ قَالَ: قَدْ وَجَلَسْ، فَنَكُونُ الْمَخَالَفَةُ بَيْنَ الْأَفْاظِ أَسْهَلُ مِنْ إِعْدَادِهَا وَتَكْرِيرِهَا^(٦). وَهَذَا يَبْيَنُ لَنَا أَنَّ الْعِلْمَ سَلْسَلَةً مُتَصَلَّةً يَكُلُّ الْآخَرِ مَكَانٌ قَدْ بَدَأَ الْأُولُّ، وَيُضَيِّفُ الْخَالِفَ إِلَى كَلَامِ السَّالِفِ مَا ارْتَضَاهُ فَكُرِهَ وَمَا هَدَتْ إِلَيْهِ دراستهِ.

وَلَكِنَّ أَبْنُ سَيْدِهِ قَدْ يَنْتَقِلُ تَعْلِيلَاتِ الْآخَرِينَ رَاضِيًّا بِهَا دُونَ أَنْ يَفْسِرْ وَجْهَ قِبْلَهَا، فَقَدْ ذَكَرَ نَقْلًا عَنْ أَبِنِ جَنِيِّ أَنَّ النَّاءَ فِي ((أَخْتٌ)) لِلْإِلْحَاقِ فَقَالَ: النَّاءُ فِي ((أَخْتٌ)) لِلْإِلْحَاقِ وَكَذَ حَذَفَ هَذَا الْحِرْفُ فِي الْجَمِيعِ "لَأَنَّ هَذَا الْبَنَاءُ الَّذِي وَقَعَ الْإِلْحَاقُ فِيهِ إِنَّمَا وَقَعَ فِي بَنَاءِ الْمَؤْنَثِ دُونَ الْمَنْكَرِ.... فَبَسَارُ الْبَنَاءِ لَمَا اخْتَصَ بِهِ الْمَؤْنَثُ بِمَنْزِلَةِ مَا فِيهِ عَلَمَةُ التَّأْيِيثِ فَحُذِفَتِ النَّاءُ".^(٧)

^(١) المَصْدَرُ نَسَّهُ ١٦٦/١٦.

^(٢) الْبَصْرَبَاتُ لِأَبِي عَلَى الْفَارِسِيِّ ص١٨٩٦ وَالْمَخْصُصُ ١٦٩٣/١٣.

^(٣) الْمَخْصُصُ ١٣/١٣.

^(٤) الْعُكْمُ ١٥٨/٢.

^(٥) المَصْدَرُ نَسَّهُ ١٣/٢٥٨.

^(٦) الْمَخْصُصُ ١٣/٢٥٨.

^(٧) الْمَخْصُصُ ١٣/١٩٦ وَ١٧/٨٨ وَالْمَنْصُفُ ٥٩/١.

لقد ارتضى ابن سيده لنفسه أن يكون لغويًا بالدرجة الأولى، وكان لاختياره هذا مظاهر بدت في مؤلفاته فهو يبدأ قبل كل حديث نحوى بشرح المعنى اللغوى للمصطلح، فقد قال: "الدعاء طلب الطالب لل فعل من غيره":⁽¹⁾ وأول ما يلاحظ عنده في المنهج إفادته باللغة من المنطق وهو متاثر بهذا بالفارسي، وهذه النزعة نجدها في الترجيحات المنطقية وفي التقسيمات العقلية الدقيقة. واستعراض عناوين أبواب المخصص تظهر هذا بوضوح⁽²⁾. ففي كتاب المقصور والممدود من المخصص ذكر ابن سيده تفصيلات عن الاسم المقصور وأبنيته، فقال: إنها ثمانون بناء، أما الممدود فأبنيته خمسون بناء، ثم ذكر ما يكون من هذه الأبنية اسمًا وما يكون صفة وما يكون اسمًا وصفة معاً، وبعد هذا العرض الإحصائي للأوزان ذكر مقاييس معرفة الاسم المقصور والممدود معتمداً كلام الفارسي في ذلك⁽³⁾.

وإنما نلمح عند ابن سيده تقسيمات في تسمية الأبواب أكثر نضجاً منها عند الفارسي قوله: ماجاء في المبهمات من اللغات، وما جاء في الذي وأخواتها من اللغات، وباب تحفظ الأسماء المبهمة⁽⁴⁾، على الرغم من أن المخصص كتاب لغوي أولاً وليس كتاباً نحوياً.

وتبدو في المخصص أيضاً تعريفات واصحة المعالم وحدود بيته الأطراف حتى في المصطلحات البديهية: فالقسم يمين يقسم بها الحال ليؤكد بها شيئاً يخبر عنه من إيجاب أو جد، وهو جملة يؤكد بها جملة أخرى، فالجملة المؤكدة هي القسم له والجملة المؤكدة هي القسم، والاسم الذي يدخل عليه حرف القسم هو المقسم به.⁽⁵⁾ ويورد ابن سيده بعد ذلك أمثلة محكمة ويشير إلى كل قسم من الأقسام التي ذكرناها في جملة القسم. وفي كلامه على التشبيه بدأ على غير ما اعتاد النحاة البدء به إذ قال: التشبيه يأتي على ضربين: تشبيه حقيقة وتشبيه بلاغة. فتشبيه الحقيقة قوله: هذا الدرهم كهذا الدرهم..... وأما تشبيه البلاغة فهو التشبيه غير الحقيق⁽⁶⁾. ولعل من طريف ما اشتمل عليه هذا الكتاب الفرق بين التخفيف البديلي والتخفيف القياسي، وهذا نوعان من تخفيف الهمز تكلم عليهما النحاة لكنهم لم يميزوا بينهما اصطلاحاً بوضوح، وقد أورد مثلاً لتوضيح الفرق بين المصطلحين، فقال: "أخطبتك ليس بتخفيف قياسي، وإنما هو تخفيف بطيء محض، لأن همزة خطأ همزة ساكنة قبلها فتحة، وصورة تخفيف الهمزة التي هذى نصيتها أن يخلص ألفاً محضره فيقال: أخطأت".⁽⁷⁾

⁽¹⁾ المخصص 88/13

⁽²⁾ المخصص 80-79/14

⁽³⁾ العصر نفسه 95/15

⁽⁴⁾ العصر نفسه 100/14

⁽⁵⁾ العصر نفسه 110/13

⁽⁶⁾ المخصص 49/14

⁽⁷⁾ الحكم 9/1

إن هذه اللمحات التفصيلية الدقيقة سمة من سمات البحث اللغوي النحوي عند ابن سيده إذ يبتدعها فكره اللغوي أحياناً أو يستفيد من كلام أبي علي الفارسي في كلامه التنظيري عليهما، فالكلمات التي تقال بالمهزة مرة وبالواو أخرى على ضربين: اطرادي وسماعي، وقد قال فيها: «أنا أبین ذلك بما سقط إلى من تعليل أبي علي رحمة الله»⁽¹⁾، وأبن سيده كالفارسي يورد وجهات النظر المختلفة ويزوّن بينها مجرحاً ومرجحاً حتى يقر على رأي⁽²⁾، ولكنه في أحياناً كثيرة يكتفي بالعرض فقط دون ترجيح⁽³⁾، فختفي بذلك شخصيته، فقد نقل عن الفارسي قول ثعلب: ضغنت إلى القوم أضفنَّ ضغناً، جلس وأضاف: قال أبو عبيدة: معناه جنتٌ إليهم حتى أجلس معهم⁽⁴⁾. دون أن يبين رأيه فيما روى، وإذا أبدى الفارسي حيرة في أمر تابعه ابن سيده ناقلاً كلامه دون تعليق، فقد روى عنه: «وقد رأيت جلساً في الشعر لا أدرى لغة لم ضرورة؟ لأنهم مما يعيدون جميع المصادر الثلاثية في الشعر إلى فعل إذا أضطروا»⁽⁵⁾. ولا يبدي ابن سيده تعليقاً على هذا الكلام. وهو يحتمم إلى المعنى في بعض تأملاته اللغوية، ويستند إلى التحليل المنطقي الفكري، فالكاف يجب أن يحكم بزيادتها في الآية الكريمة: «ليس كمثله شيء»⁽⁶⁾ بدلاًلة المعنى، وقد قال في ذلك: لابد من الاعتقاد بزيادة الكاف ليصح المعنى، لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبتْ له — عز اسمه — مثلاً، وزعمت أنه ليس كذلك هو مثله شيء، فيفسد هذا من وجهين: أحدهما ما فيه من إثبات المثل لمن لا مثل له، والأخر أن الشيء إذا ثبت له مثلاً فهو مثل مثله، لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما قبله.⁽⁷⁾

وقد يختلف قول ابن سيده في المسألة الواحدة إلى حد التناقض⁽⁸⁾، وإنما نرى في كلامه تكراراً يبعث على الملل، فهو يعيد عبارات بأعيانها منقوله من كتب سيبويه والفارسي في كل مكان يرد فيه شاهد على الفكرة التي تتضمنها تلك العبارة فقد نقل كلام أبي علي على ((علم)) وعلى حيئه بحروفه⁽⁹⁾، ولكننا نجد مما يُحمد له أنه كان حريصاً على إيراد التوارد واللهجات واستعصانها بشكل قل أن نال الاهتمام اللازم من النحاة قبله⁽¹⁰⁾.

وإذا بحثنا في كتب ابن سيده عن منهج التزمه في تصنيفه من الناحية النحوية فإننا لن نجد عنده ذلك المنهج الذي يستقصي كل شيء نحوبي ويجمعه في بابه، بل سنرى المعلومات النحوية متباشرة

⁽¹⁾ المصدر نفسه 111/14.

⁽²⁾ المصدر نفسه 84/14.

⁽³⁾ المصدر نفسه 81/4.

⁽⁴⁾ المخصوص 84/12.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه.

⁽⁶⁾ الآية 11 من سورة الشورى.

⁽⁷⁾ المحكم 111/17.

⁽⁸⁾ المخصوص 100/17.

⁽⁹⁾ البصريات من 908 والخصوص 87/14.

⁽¹⁰⁾ المحكم 146/2.

يقولها مستعرضًا الآراء فيها حين تدعى الحاجة إلى ذلك، فهو لغويًّا أولاً، وما كان خوضه في الإعراب والصرف إلا لخدمة اللغة وتوضيح ألفاظها بغية الوصول إلى الكلام الفسيح الصحيح. ولكن مصنفاته برغم ذلك لا تخلو من البسط النظري أحياناً، فقد أفرد باباً للحديث عن حروف المعاني، وأتبعه بحديث عن حمل بعض حروف الجر على بعضها الآخر، وكلامه في هذا الباب يترجح بين التفصيل والإيجاز، فقد تحدث عن الواو حديثاً مفصلاً فذكر أنها إذا لم تكن بدلاً من الحرف الجار لزمنتها الدالة على الاتباع، ورأى أنها تجيء على ضربين: أحدهما أن تدل على الاجتماع متعرية من معنى العطف، والآخر أن تأتي عاطفة تدل على الاجتماع، وأنى لكل من هذين الضربين بأمثلة وشواهد ثم ذكر أهم أحكامها⁽¹⁾، أما ((إن)) فلم يزد على أن معناها نفي المستقبل⁽²⁾. وهو يردف كلامه النظري بالبحث التطبيقي الذي يلائم، ففي تعليقه على قول ساعدة بن جوية:

فُورُكَ لَيْنَا لَا يَتَمَثُمْ نَصَّلَةٌ

إذا صاب أو ساطَ الظَّامِنُ صَمِيمٌ⁽³⁾

أشار إلى أن ((يتمثم)) معناه يحبس وذلك لأن معنى ((ثم)) المهلة والتباوط عن رتبة الشيء، لأن احتباس الشيء وإبطاءه بمعنى⁽⁴⁾.

وابن سيده يستخدم مصطلحات الفارسي بعد أن يحدوها، فهمزة النقل هي الهمزة التي تنقل غير المتدعي إلى المتدعي⁽⁵⁾، و((العباس)) من الأوصاف الغالبة وهي تعرف بالوضع لا بالألف واللام، وإنما أقرت اللام فيها بعد النقل مراعاة لمذهب الصنعة فيها قبل النقل⁽⁶⁾. ولكنه قد يسمى الشيء بمصطلحين مختلفين، فقد سمى همزة النقل السابقة الذكر همزة الجعل فأحمد المكان جعله حمسى.... وأسكنه الله جعله مسكنينا.... وأطردته جعلته طريداً⁽⁷⁾ دون أن يبين الفرق بين المصطلحين كما يراها، وهو يتتابع أياً على في كثير من أحكامه وينقل كلامه كما فعل في حديثه عن زيادة الباء⁽⁸⁾ وعن التركيب الذي يحدث في المركبين معنى لم يكن قبل فيهما⁽⁹⁾.

وهو يعتمد طرق تأويل الفارسي ويستعين بها في تحليلاته النحوية، فمن المعروف أن الفتحة التي هي علامة النصب تظهر على الواو وعلى الياء في آخر المضارع إذا كان منصوباً كما في

⁽¹⁾ المخصص 44/4 - 70.

⁽²⁾ المخصص 55/14.

⁽³⁾ ديوان المثلين 1/ 230. ورك لينا: حل عليهم سيفاً لينا. والشمسة: الشمعة، وهي هنا رد ضربة السيف، والمصميم: الحالص.

⁽⁴⁾ المخصص 95/12.

⁽⁵⁾ المحكم 235/6.

⁽⁶⁾ المحكم 314/1.

⁽⁷⁾ المحكم 348/3 و 449/6 والخاص 167/14.

⁽⁸⁾ المحكم 203/1 - 234 - 223/2.

⁽⁹⁾ المحكم 82/6.

قوله تعالى: **أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى**⁽¹⁾، وقد قرئ بتسكين الياء وأجري النصب مجرى الرفع الذي لا تلتزم فيه الحركة⁽²⁾، وهذا تأويل الفارسي لقول الأعشى:
فَالْيَتُ لَا أَرْثَى لَهَا مِنْ كَلَّةٍ ولا من حفي⁽³⁾ حتى تلاقى محمد⁽⁴⁾

كما نقل عن الفارسي جواز إشباع الفتحة وقلبها ألفاً في ((بنابع)) من قول عنترة:
بِنَبَاعٍ مِنْ ذِفَرَى غَضُوبٍ جَسْرَةٍ زِيَافَةٌ مِثْلُ الْفَنِيقِ الْمَكْنَمِ⁽⁴⁾

ولكن ابن سيده قد يخالف الفارسي فيما رآه معتمداً تأويلاً آخر، فهو على الرغم من تقديره لأبي علي لا يستردد في تعقب الهموتوت التي رأها في كلامه أو الآراء التي خالفه فيها، من هذا أن ((سوى)) عنده قد تكون ظرفاً على غير ما رأاه الفارسي من أنها تكون ظرفاً أو اسم⁽⁵⁾، فقد قال: «معنى ((سوى)) كمعنى ((غير)), إلا أن ((غير)) اسم، و((سوى)) ظرف، ومن حيث كان معناها معنى ((غير)) أطلق للشاعر أن يضعها موضع الاسم⁽⁶⁾. وهو قد ينقل بعض آراء الفارسي التي خالف فيها النحاة فعن ((أولق)) قال: إن زنتها أفعل، من الواقع: الذي هو السرعة، وأسنده هذا الكلام للفارسي دون أن يعلق عليه، ولكنه أوردها في موضع آخر فجعلها من الألق⁽⁷⁾.

وهو قد يغنى البحث الذي ينطلقه بايراد تفصيلات لم تدرس فقد نقل كلام الفارسي على اللام من كلمة ((ابن)) وأضاف إلى ذلك بحثه في حركة الفاء من هذه الكلمة، وهذا أمر لم يذكره أبو علي الفارسي فقال في ذلك: «ابناء يدل على أن ابناً أصل وزنه فعل..... لأن أفعالاً بابه فعل، فاما قولهم: بنات في جمع بنت، فهو يدل على ما قلناه من أن أصل الفاء من ((ابن)) الفتح، وردّ في الجمع إلى أصل بناء المذكر كما ردّ (اخت) إلى أصل بناء المذكر، فقيل: بنات كما قيل لخوات، لأن أصل بناء المذكر من كل واحد منها فعل..... وهذا الضرب من الجمع، أعني الجمع بالألف والناء قد يُردّ فيه الشيء إلى أصله كثيراً..... فكما ردوا الحرف الأصلي فيه كذلك ردّت الحركة التي كانت في الأصل في بناء المذكر»⁽⁸⁾.

ولعل من مظاهر علم ابن سيده أنه كان كالفارسي صاحب فكر شامل لكل علوم العربية، فقد برع في اللغة والعروض وال نحو وتتمثل كل ذلك في بحوثه إذ استعمل بكل أدواته في مصنفاته، وقد

⁽¹⁾ الآية 40 من سورة القيمة.

⁽²⁾ المخصص 9/14.

⁽³⁾ الديوان ص 135 والشعر ص 195.

⁽⁴⁾ الديوان ص 22 والمنفرى خلف الأذن، والفضوب: الناقة الغضى، والزيافة: الشجنة، والكتم: التضي، والمعنى: ينبع العرق من خلف أذن الناقة إذا غضبت غضاً يشبه غضب الفحل المعرض من فعل آخر. وينظر المعلم 1/362، والبصريات ص 242، إذ قال الفارسي: فيه المدة زائدة وهذا في يحمل نظر الواو في يحمل نحو أنظر.

⁽⁵⁾ الشعر ص 452.

⁽⁶⁾ المخصص 14/85. وفيه أن ((سوى)) حرف وأظن في هنا تحريراً، وصراه أنها ظرف.

⁽⁷⁾ المعلم 350/6.

⁽⁸⁾ المخصص 13/194-195.

عرف في نفسه هذه القراءات الشاملة فقال عن المخصوص: «قد ضمته ما يدل على تقدمي في جميع أبواب الأدب كالنحو والعروض والقافية والنسب والعلم بالخبر إلى غير ذلك من العلوم الكلامية التي أبدأ بها المؤلفين وأشذ عن المصنفين»⁽¹⁾. وقال في موضع آخر في الموضوع ذاته: «أني أجد علم اللغة أقل بضائعي، وأيسر صناعي إذا أضفته إلى ما أنا به من علم حقيق النحو وحoshi العروض وخفي القافية وتصور الأشكال المنطقية والنظر في سائر العلوم الجدلية»⁽²⁾.

لقد كان ابن سيده ذا عقل محظوظ ونظرة شاملة، ففي كتابه أحاديث طويلة عن البحور الخليلية والزحافات والعلل والضرورات الشعرية وقد فاق في هذا المضمار أبي على⁽³⁾. إذ وظفها كلها في خدمة بحثه اللغوي إذا دعت إليها الحاجة، لأن علوم اللغة عنده كل متكامل يفضي بعضه إلى بعضه الآخر، ويوضح كل علم من هذه العلوم جانبًا من المنطوق الللنطي حتى تتضح صورة دراسته بجلاء. أما طريقة العرض التي كان يتبعها ابن سيده في تأليفه فهي أنه يشير أولاً إلى المادة المسموعة ثم يشرح المعنى اللغوي، فإذا وجد في المسألة اللغوية ما يمكن الحديث عنه نحويًا أشيع ذلك بحثاً ودراسة فإن كان في الموروث النحوي خلافات في المسألة التي أوردها ونقل ما قيل في الرد عليها متبعاً طريقة أبي على في أسلوب الفنقة⁽⁴⁾، وإيراد الاعتراضات، ثم شفع كل تلك الاعتراضات بالحجج المناسبة وقارع الدليل بالدليل، والقول بالقول، حتى يستطيع تبيين صحة الوجه الذي ارتكضاه⁽⁵⁾.

وبعد، بهذه ملامح تبين جهود ابن سيده النحوية وظهور تأثيره براء أبي علي الفارسي، ويمكن أن تلخص تلك الجهود بأنها كانت علمية منطقية تعتمد القياس والتعليل والجمع والنقل والترجيح، وتجمع معظم ما قيل في أبواب النحو العربي في إطار واحد لتبدو كل المظاهر اللغوية متسبة فيما بينها ثلاثة هندسة النحو العربي وقوانينه.



⁽¹⁾ المصدر نفسه ١٤/١.
⁽²⁾ الحكيم ١٦/١.

⁽³⁾ المصدر نفسه ٢١١/٤ و ٢٤٧ و ٦٥/٥ و ١٦٠ و ٩٠/١ و ١١٩ و ٢٢٣.

⁽⁴⁾ الفنقة لفظ م訛وت من قوبلهم: فإن قال.

⁽⁵⁾ ينظر على سبيل المثال للمخصوص ١٧٠/١٣.

■ فهرس المصادر والمراجع

- (1) — إنساء السروة على أنباء النهاة للقططي على بن يوسف 1384 هـ. — تحقيق محمد أبو الفضل يحيى — مصر.
- (2) — ابن الأعرج وأراوه للنحوية 978 م، رسالة دكتوراه مخطوطية لمحمود محمد الطناحي، دار العلوم في القاهرة.
- (3) — خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي — تحقيق: عبد السلام هارون — مصر ط.
- (4) — ديوان الأعشى لبو بصير ميمون بن قيس 927 م — تحقيق: رونولف جاير، فينا.
- (5) — ديوان الهنلبيين 1369 هـ. — مصر.
- (6) — ديوان طرفة بن العبد 975 م — شرح الأعلم الشنترمي — تحقيق: درية الخطيب ولطفى الصقال.
- (7) — ديوان عنترة بن شداد 970 م — تحقيق: محمد سعيد مولوي — دمشق.
- (8) — سر صناعة الاعراب لابن جني 985 م — تحقيق: حسن هنداوي — دمشق.
- (9) — فهارس المخصوص لعبد السلام هارون 990 م، بيروت.
- (10) — كتاب الشعر لأبي علي الفارسي 987 م — تحقيق: حسن هنداوي — حلب 1988، تحقيق: محمود محمد الطناحي — القاهرة — ط .
- (11) — المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيد — تحقيق: حسين نصار وأخرين، القاهرة.

تبصرة أرباب الألباب

في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء

تأليف: مرضي بن علي الطرطوسي

تحقيق: كلود كاهن

عرض: واصف باقى

فليبة هي الكتب العسكرية التي تناولت موضوع الأسلحة ومعداتها في تراثنا العربي، وأغلبها، إن وجدت، لم يعن الباحثون بنشرها وتحقيقها، ومن الكتب النادرة في هذا المجال كتاب تبصّرة أرباب الألباب⁽¹⁾ لمرضي بن على الطرطوسي المتوفى سنة 589هـ والذي ألف للقائد العسكري الإسلامي صلاح الدين الأيوبي. والسلاح، كأداة للدفاع والهجوم، اخترعه الإنسان بتشكّله البدائي وعمل على تطويره على مر التاريخ الحربي.

منذ أن غزا الفرس اليونان سنة (480ق.م) شرعوا باستخدام السهام والرماح والمقاليع والحراب البرونزية والسيوف والدروع، كما استخدم قدماء الإغريق سلاح المنجنق في عمليات حصار المدن، وذلك باستعمال النار (الحرب الكيميائية الآن)، كما اعتمد الرومان في معاركهم على القسي والقوس واخترعوا الدروع التي يلبسونها كاملة في المعركة للحماية من الأسئنة والحراب حين احتدام الفرسان في الساح.

وفي القرن الرابع عشر حين تم اكتشاف البارود، الذي اعتبر ثورة في التسليح آنذاك، استعمل الهولنديون مدفعية الميدان والتي انتقلت بدورها إلى العثمانيين في القرن الخامس عشر وبرز أثرها ضد المماليك حيث كانت المدفع تحشى من فوهة الأنبوية بالحجارة، وفي القرن السادس عشر عرفت القنابل المحشوة بالمتقدرات. وفي القرن السابع عشر ظهر سلاح المدفعية كأول سلاح ناري، وزيدت سرعته وضبطت أعيشه، حيث بلغ مرمى قذيفته (300 يارد) ليخترق أقل دروع الفرسان، وفي ذلك الحين كان استخدام هذه القاذف النارية يعتبر جريمة، ويتنافى مع قوانين الحرب

(1) العنوان الكامل للكتاب، كما ورد في "الأعلام" للزركلي 203/7 (ط4) هـ : "تبصّرة أرباب الأدباء في كيفية النجاة في الحروب من الأسراء، ونبش أعلام الأعلام في المدد والألات المعانة على لقاء الأعداء (التحرير).

المتعدد عليها آنذاك.

وبعد ذلك توالت الاختراقات العسكرية لظهور البنية القصيرة التي بلغ مرماناً (400 يارد)، وظلت سيدة السلاح طوال القرن الثامن عشر حتى نطورت إلى البنية الثقانية والرشاش والمسدس، وتطورت أنواع المدفعية إلى هاون وهاوتزر تقتل في القرن التاسع عشر، حتى تقدم التسليح البحري وظهرت في أواخره الغواصة والطوري بيد البري وظهرت البابلة التي استعملت في الحرب العالمية الأولى. واختارت العذائف الصاروخية وطائرات الاستكشاف في الحرب العالمية الثانية وجاء عصر القنبلة الذرية، ثلاثة عصر جديد لتطوير السلاح.

* تراثنا والمعدات العربية *

بعد هذه المقدمة نعود إلى كتابنا الذي نحن بصدده والذي يؤكد مؤلفه إبراهيم شوئي المعدات الحربية في تراثنا حيث ثبت بالشواهد التاريخية أن المسلمين المجاهدين استخدموها في حروبهم البحرية والبرية القنابل والغازات الخانقة والأسلحة الشائكة والبارود والألغام التي اخترعواها وصنعواها. وحرقوا الخنادق وغاصوا في البحر وركبوا متنها بسفنهم. ومعروف أن المسلمين اخترعوا البارود في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي واستخدموه في حروبهم كما أشار ابن خلدون. وهذا يؤكد أن المسلمين سبقو (شوارتز) وغيره من يعزى إليهم الاختراقات في أوروبا، وهذه الأسبقية أكدتها المستشرق الإسباني (كوندي) بعد جمعه واستقرائه لبعض الأدلة والنصوص من المصادر العربية..

ومن هنا ندرك إلى أي حد يقف فكر الإنسان إذا علم أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا من الآلات الحربية ومعدات القتال الأولى في تاريخهم العسكري غير الرمح والنبل واستعمال الكرّ والفر والمجاجمات في حرب عدوهم بغير إنذار أو إعلان أو إخبار... فأصبحوا بفضل هدى الإسلام والتعاليم التي استقرواها من سيرة نبيهم صلوات الله عليه أقوى أمّة سادت الدنيا، حيث كان صلى الله عليه وسلم يبعث منهم البعوث المؤلفة إلى بلاد اليمن ونجد، لاستصدار ما خلت منه الجزيرة العربية من الخيل والألات والذخائر الحربية، فتوالت من تلك الظاهرة نواة لنشوء تلك المعدات في أسطلاتها، كما سنشعر من أوصافها، فقد كانت موية للغرض المنշود مع بروز الروح المعنوية المتألقة والنزعة الإمامية المطلقة، وصحبة الجندي مع قائدتهم بالمشورة والطاعة، حين يستمعون لنداء الله تعالى "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" وينفرون إلى الجهاد وإعلاء كلمة الدين والحق، بصفوف متراصنة، وباستعداد تام للهجوم حين تسعن الفرصة للاقتحام معاً، بضغط تلك الجموع على غرار نظام (الفلانكس) الإغريقي، معتقدين على السيف والحراب ورمي النبل والسيام وليس الدروع والخوذات لحماية الرأس، وفي بداية عهد المسلمين للقتال كانوا يحاربون راجلين، وحين غنموا اعتمدوا على الخيل، فحاربوا بها في غزواتهم بني قريطة وخمير، وبعد الانتصارات الإسلامية ازداد عدد الجندي وتعددت أساليب قتالهم، وتتنوعت أسلحتهم، وتطورت استراتيجياتهم، بفضل توجهات بطل الأبطال قائدتهم الرسول العربي الكريم الذي حمل من بعده اللواء صاحبته الكرام رضوان الله عليهم.

ولذا استطعنا تلك الصفحات من تراثنا عرفنا ما هي أهم المعدات العربية وأدوات القتال في تاريخنا العربي والإسلامي...؟ وها نحن نتوقف عند ذكرها كما جاءت عند الطرطوسى (589 هـ)، معتمدين في شرح بعضها على المعجم العربي الذي يستوعب مادة السلاح وما تصرف إليه من ثروة لغوية نطورت أصولها واستوت في النصوص على نحو من الألفاظ الفنية القديمة (TERM TECHINICAL) حيث أدرك الأوائل أن العربية اشتغلت على مواد متخصصة، ومادة السلاح هي واحدة منها بحيث يمكن للباحث أن يجمعها ويصنفها ويعرف بها.

* السيف *

ولوها السيف، الذي يسمى سوده- بالسلاح آنذاك فالسلاح اسم جامع لآلة الحرب، ومنهم من خص به ما كان من الحديد، ومنهم من خص به السيف وحده دون سواه. وكان للسلاح أهمية كبيرة من زمان الجاهليّة وكذا في باقي العصور، بيد أن البيئة الجاهليّة ساعدت على كثرة الحروب وخلق المنازاعات والمشاحنات وانتشار الخوف والتفرّغ. وقد كانت القبائل حين ذلك تشن الغارات على بعضها، فنشأت من جراء ذلك أيام العرب العديدة، فأصبحت الأسلحة وعدة الحرب ضرورية للحياة، لذا غنى العرب بها كثيراً، فكان العربي يفخر بسلاحه، فإذا استجاره أحد، لاجبه لابساً درعه، مقلداً سيفه، أو حاملاً رمحه. وهكذا كان الإنسان العربي ينام هادئاً البال قرير العين، لا يالي أحداً ما دلم سيفه يرقد إلى جانبه. وقد اقترنت بعض صفات السلاح بضروب من الشجاعة، والكتابية عن الإقدام والبس.

ولقد كان للسيوف في ذلك الزمن أهمية كبيرة، وتحتل المرتبة الأولى بين صنوف الأسلحة وعن خطورة كسمية السيف، جاء في المخصص لابن سيده تعريف ابن دريد له يقوله: إن السيف مشتق من قولهم ساف ماله إذا هلك، فلما كان السيف سبباً للهلاك سمي سيفاً، وله العديد من الأسماء عند العرب.

* الرمح *

والرمح من السلاح معروف وجمعه أرماح، والكثير رماح، والعرب يجعل الرمح كتابة عن الدفع والمنع، وكانتا يستوردونها من الهند إلى الخط على ساحل البحرين، وهي جزيرة تنتسب إليها الرماح، فيقال خطى وخطية، حيث ترفا سفن الرماح إلى هذا الموضع كما يذهب الأصممي، ويقال للطاعون بالرمح وحامله رماح. وتصنع عصا الرمح من ثبات الوشيع أو من المران.

أنواعه:

الخطية - كما أسلفنا ذكرها - والبيزنطية نسبة إلى الملك ذي يزن، والرُّبَّينية وهي نسبة إلى امرأة يقال لها رُبَّينة تباع عندها الرماح، والسمهرية نسبة إلى سمهر زوج ردينة، وكانتا يقوّمان القنا بخط هجر، كما اشتهرتا بصناعة الرماح، وأخر أنواعه القعوبية المنسوبة إلى قعوب وهو رجل قشيري كان يقوم بتصنيعها.

صفاته:

يقال رمح عاشر: إذا كان مضطرباً، قال راشد بن شهاب البشكري: يصف رمحه بأنه لذن (أي لذن): يضطرب كله من أعلىه إلى أسفله على أنه صلب، أو أنه من صنف العوائل، وتسمى الرماح بالذوايب لبيوسها واستوانها ودقتها. القناة الصماء إذا كانت صلبة مسيرة الكعب، كما يقال للرمح (ثُقْف) ويعني المقصوم، إذ كانوا يقومون الرماح باللة تسمى الثقايف، يقول عمرو بن كلثوم: إذا عض الثقايف بها أشمارت تشيح فقا المثقف والجيينا

ويوصف أيضاً بأنه مارن، للبنه واهتزازه، والمارن: طرف الأنف المرن، ليس بعظيم ولا بلحظ، ويقال رمح أصم إذا كان صلباً، والمداعس إذا كان مستوى الكعب، أي ليس الكعب الواحد أغاظ من الآخر وقالوا رمح (حدر): إذا كان غليظاً، ومن الأوصاف التي تطلق عليه لزاعبي: الذي إذا هز اضطرب من أوله إلى آخره، ورمح (رعاش): شديد الاضطراب.

أجزاءه:

للرمح ثلاثة أجزاء رئيسية هي: الزج والقناة والسنن. فالزج هي الحديدة التي تكون في أسفل الرمح، والقناة: خشب من نبات الوشيج، وتنقسم إلى السافلة والقسم العلوي (صخر القناة) أو الشعلب، والكعب من الرمح: طرف الأنوب.

ويقول الطوطسي: "من أحسن الطعن ما كان بالرمح الأصم التصير، إذا كان سنانه صغيراً. وبنو الأصفر ومن جانفهم من الروم، يصنون رماحاً من خشب الزان والشوح وما شاكله ويسمونها، "القطنطاريات" ليست بالطويلة. ومن جنسها المزاريق والغريجيات والضواري، وأسننها تكون الثالث من طولها، وطولها خمسة أذرع، وإذا سقطت هذه، فلتلت أو جرحت حين يصل بها الفارس إلى خصمه".

* الدروع *

الدرع: لبوس من الحديد، ويؤكد الطوطسي أنها من صنع العجم وقد يصنونها من الجلد أحياناً وقد تكتسي بالديباج، وفي أكثر من موضع في كتابه يسمى الدروع بالجواشن ويري أن عجنتها الأساسية) من الخوذ، لذلك لا تنفذ إليها السهام ولا السنان ولا الحسام.

والدرع تذكر وتؤثر، وتسمى درعاً سابغاً وسابغة، وتصغيرها دربع، وتتراءغ بها لو تدرعها ولدرعها: لبسها. وأما المغفر (أو اللغارفة) فهو نوع من النسيج (يسمى بالزُرْد) يلبسه الدراع على رأسه يتقى به وقت القتال، ويكون بحجم الرأس تماماً يلبس من ثوب لو غيره وربما كانت درعاً صغيرة.

والمنفر لبسه المسلمين اتباعاً لنبيهم صلى الله عليه وسلم الذي ثبت عنه في حديث لأنس مخرج في الصحيحين أنه دخل مكة وعلى رأسه المغفر. وأشار أنواع الدروع، السلوقي نسبة إلى

سلوق وهي أرض باليمن، وتنسب الدروع إلى (بنجع): واحد من ملوك اليمن أمر بصنعتها، ونسبوها لپصناعها، النبي داود عليه السلام الذي عملها بنفسه.

أسماؤها:

ومن أسماء الدروع: **(أي الواسعة)** والدلاص (**اللينة البراقة**), والشكاء (**الضيق**), والجنة (**الأخفاء والاستئثار**) والماذنة (**السهلة اللينة**) والموضونة (**المنسوجة**), والجارنة (**اللينة**) والمشك (**لها مسامير**), والذائل (**طربولة الذيل**) وريبورض (**واسعة**).

* الديابلة *

ويقول الطرطوسى فى هذا الفصل عند ذكر الدبابات "الله لنقب الأسوار ومشهور وصفها ووضع هيلاما، فلا حاجة إلى تصويرها إذا كانت معلومة، وقد أحاطت المعرفة بتكوينها.. وكذلك الإبراج الذى يزحف بها إلى الحصون. وتنتو ذلك بذكر الستاير (جمع ستة) يضعها الرجال الذين يستعان بهم فى جر المجنحى - ما سنائي على وصفه - وما شاكله، لثلا يرموا بحصار منجنيق يقابلهم، فيحمل عنهم مضرتها، ويكتفهم سوء إصابتها، وإذا قع الحجر على السترة يقوتها، ونضنه عنها نضأ قوياً تلقي به إلى خلفه...".

ولدى توسعنا في مصادر أخرى وجدنا أن البابا هي آلة من الآلات الغربية يستعمل بها على هدم الأسوار وتقطيعها، وهي عبارة عن محيط من الفولاذ يسع عدداً من المحاربين داخله، وله محرك للطدول والقصر، ويحمل على عربة يجرها عدد من الجياد أو أكثر، وأول من استخدم منها في الإسلام، رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومصدرها من الجرث (شرق الأردن)، ويقول ابن سعد في الطبقات: إنه كان بذلك البلد مصنعاً لصناعة الدبابات والمجانق، وتعلم فيه صناعتها ابن مسعود وغيلان بن سلمة.

* المنظير *

وفي باب ذكر المجنينات قال المؤلف: هي مختلفة الأصناف، مبنية التراكيب، فمنها العربي وهو أوثق مصنوعاتها، ومنها التركي وهو أقلها كلفة وأحصرها مؤونة، ومنها الفرنجي، وهو أكثرها معونة على بلوغ الغرض وأبعد للرمادية وأشد للنكارة.

وغني عن التعريف أن المنجنيق عموماً - هو ما كان يستعمل لغذف الصخور الهائلة على الأعداء، (ويقال: عنه نشأت فكرة اختراع المدفع بكل أنواعها). وله من نوعه آلة أخرى شبّهه به كانت تستعملها فرقة المجنانق، لرمي الحصون (مدافع الهازرر الأن) ذات الحجم الضخم التي استعملتها الجيوش المحاربة إلى وقت قريب حتى عمت الأسلحة النارية.

* الفوسر *

له من الأهمية ما للبنادق اليوم من الحروب، وقد عرفه المسلمون واستخدموه في حروبهم أيام نهضتهم العسكرية، والتي نلمس بوادرها وأخبارها مفصلة في كتب السيرة والسنّة والتاريخ، ويحدثنا الطرطوسي عن أخبارها إذ يقول: فمنها قسي الزيار وهي أشدّها رمياً وأعظمها جرماً، وأنكاماً سهماً، تصنع من الخشب، ويحتاج ممارستها إلى جودة الذكاء ومداومة التجربة والخبرة.

* القنابل *

وتسمى عند المسلمين بالزرافات، تتبعث فيها نار النفط بدخان شديد فتحترق السفن. تدعى بالكرات النارية، وهناك قنابل الحجر وقنابل الزجاج، التي تتخذ من القوارير مما يماثل قنابل اليد، وتكون من زجاج متور تحشى بالنطف، فيجعلها الضارب، ثم يرمي بها ويكسوها.

وقد استعملت تلك القنابل اليدوية في القتال البري أو سطح أيام الدولة العباسية كما جاء في الكامل لابن الأثير، وكان منها القنابل المضيئة، كما استخدم المسلمين (قنابل الانزلاق) وهي تقذف على السفن البحرية، فتتكسر فيها وتتجذر بفعل الاصطدام والقنابل على العموم، وهي آلات مفرقة، لها أشكال كثيرة، بعضها كروي والأخر مستدير والثالث مستطيل، وهي أكثرها شيوعاً واستعمالاً في المعارك القديمة، تحشى بالمواد الشديدة الانفجار، وترمي باليد على الخنادق فقتل كل من تصيبه شظاياها أو تجرحه جروحًا يصعب شفاؤها. ولم تكن تعرف بهذا الاسم عند المسلمين إذ إن الأصل (خمريرة أو خبررة) وهي كلمة فارسية الأصل استعملها الأتراك للكرات النارية، وحرفوها إلى (الق ومبرة) واستعملتها كتاب العربية في العصور المتأخرة بلحظ (بنيرة) ثم زادها كتاب العصر تحريفاً فقالوا: قنبلة.

* الغواصات *

عني عن التتبّيه أن تاريخ الغواصات في أوروبا يبتدئ من سنة 1630م على يد الهولندي كورنيلوس فان دريل... ولكن يغيب عن البال أن معاوية بن أبي سفيان يعتبر أول مخترع للغواصات في التاريخ الإسلامي. وذلك إبان فتح القسطنطينية في عهده، حيث استعمل المسلمين في ذلك الحين كل وسائل الدفاع من الآلات والفنون الحربية، وكان مما استعملوها منها واخترعواها قبل كل شيء (الغواصات). وحين رأى معاوية مناعة القسطنطينية وحصانتها برأ وبحراً، استعمل كل الآلات البرية الساحقة، بيد أنه استعمل للبحر الأساطيل الكاملة بمعداتها وتجهيزاتها، ورأى أن شيئاً واحداً ينقضها، وهو سفينة تixer عباب البحر وتليّج قاعه، غائصة لقلب سفن الأعداء، رأساً على عقب، وإرادتها وإنغرافها، فاختبر الغواصات لتقوم بدورها في العمليات العسكرية البحرية مع السفن والبوارج الحربية، وبذلك تم له النصر بسبب سمة البحر كما سمواها وهي الغواصة.

* الغازات السامة *

اشتهرت عند المسلمين باسم النار اليونانية، وهي اختراع إسلامي لرجل مسلم بعلبكي اهتمى
إليها وأسرّ بخبرها إلى البيزنطيين... وقد استعملها المسلمون في حروبهم، فجربوا الدخان لعمل
الغازات الخانقة والسامية بدخان الكبريت على مهب الريح، حتى يفسد الهواء على عدوهم ويعزلوا
سيره وتقدمه، فضلاً عن رائحة الزرنيخ مع الكلس، الذي يُعشّي غباره الأ بصار، كما يتضاعد إلى
أنف الجندي، فلا يستطيع القتال في ميدان الحرب، فينكب العدو، وينقلب على عقبه وهو يصلى
ناراً.

* الأسلاك الشائكة *

هي شوك من الحديد ذو ثلات شعب، يلقى حول المعسكر، فكانوا يتخذون منه حديداً مدبياً مثل
المثلث والمرربع. إذ فيما وقع على الأرض برب منه سن مرتفعة، ومنه المسدس ويكون في شوكلات
قائمة، فإذا داسه جواد أو إنسان عطبه، وكان ينشر حول الخنادق لتحصينها، وتارة يضعونه وراء
الجيش منعاً للهزيمة إذ يحول بين الجندي وبين الفرار.

* الاستحكامات العسكرية *

كما استعمل المسلمون الطوابي والاستحكامات العسكرية التي تعرف بالمرافق، ذلك أن وظيفة
الجندي فيها مرافقة العدو لنلا يطرفهم على غرة، فإذا رأوهم أخطروا مركز القيادة لأخذ الحيطه
والحدر، والنهيؤ للاقتحام والاشتباك وإحراز الظفر.

* ترتيب الجيوش *

ويختتم الطرطوسي كتابه بذكر ترتيب الجيوش "فمنها الأصول وقد أجمعوا عليها، والفروع وقد
اخالفوا فيها، فالالأصول الواجبة، والفروع كالتوافق غير اللازم، والفرض منها: أن يبعا
الخميس قلباً وميمنة ويسرة، والفروع كالجناحه والطلائع والكتاء، يقف الرجال أمام الفارس، ليكون
له كالحصن المانع، ويتنصب أمام كل رجل منهم طارقة أو ستارة تكشف عنه شر من يرمونه بسيف
أو رمح أو سهم واقع، وبين كل راجلين رأس إما بقوس أو نبال، ليرمي إذا لاحت له الفرصة في
الأعداء، وليردوا بهم حملة الحامل عليهم إذا أشرعوا في التوجه إليهم، ولتكون الخيالة والأبطال
وقوفاً من ورائهم، والشجعان خلفهم ينتظرون الحملة فإذا هموا بها، فتح لهم باب يحملون منه
بانضمם الرجال إلى بعضها، وعندما تعود الفرسان من حملتها وتتكئ إلى مراكزها، تعود النساء
إلى أماكنها على ذلك الكيان وترتخص كالبنين..."

• • •

وهكذا نرى عبر هذه الجولة الخاطفة بين طيات التراث وملامحه ومخباته المنثورة على

صفحات الكتب أن لنا تراثاً عسكرياً في الماضي، متعدد الجوانب غني العطاء، عظيم الابتكار.. كانت لنا معامل أسلحة ومصانع ذخيرة، عرفت عندهم بالأسلحة (جمع مصالح)، لقد استعمل المسلمون في حروبهم مجموعة من الذخائر الحربية، استوفقت أوروبا في الوصول إلى بعضها، وقد سلطنا الأضواء على بعض هذه الذخائر من حيث أشكالها وأنواعها، وشرحنا بعض مسمياتها وأوصافها، وكانت المصالح (أو الجبخانات) كما كانوا يطلقون عليها- لإنتاج الأسلحة وكل ما يحتاجون إليه من المهام والمستلزمات وأدوات الدفاع والهجوم، فهل كان يمكن لهؤلاء القوم أن يبتكروا مثل هذه المعدات الحربية ويستعملوها ضد أعدائهم إلا أن تكون لهم مراكز علياً وقلاع وحصون ووزارة دفاع... .

وأخيراً، هلرأيتم معنا- أن العربية، كما بدا لنا، في عصورها المتقدمة، استطاعت أن تتبع في الدلالة، وتنتقل الكلمة من معنى إلى آخر أقرب إلى المصطلح العلمي، هذه اللغة صاغت من المواد العامة مواد جديدة أطلقت على الأدوات، وكان من جملة ذلك المعاجم بكل صنوفها وتقديراتها وتبنياتها، وقد شملت ألفاظ السلاح شمولاً واسعاً، دل على فهم دقيق للغربية واستيعابها للجديد الذي طرأ، واستجد خلال العصور المتلاحقة، ومثل هذا يقال في سائر المواد اللغوية التي تتصرف إلى الموضوعات المتخصصة العديدة، وما أكثرها في حياتنا بين الماضي والحاضر.



نظارات في كتاب سيبويه

د. ماهر عباس جلال⁽¹⁾

لعل غرب، وصار محط انتظار علماء العربية وطلابها إلى وقتنا هذا، يتبارون إلى دراسته وفهمه وإقراره وشرحه، حتى كان بعد مفكرة طالب العربية أن يستظهر كتاب سيبويه.

وهذا الكتاب لم يصل إلينا عن طريق سيبويه نفسه، وإنما عن طريق تلميذه الأخفش الأوسط سعيد بن مسدة⁽²⁾، حيث كان سيبويه يعرض عليه مسائل الكتاب. ويقول الأخفش: «ما وضع سيبويه مسألة إلا عرضها علىي، وكان أعلم مني بالكتاب، وأنا اليوم أعلم به منه»⁽³⁾.

وقد أخذ الطالب والعلماء يقرؤونه عليه بعد موت سيبويه، وصار كل نحو يتسنخ لنفسه نسخة من الكتاب، فتعددت نسخه، وربما أضاف بعض النحاة السابقين - ومنهم الأخفش نفسه - تعليقاً عليه أو شرحاً له؛ ومع مرور الزمن أصق الناسخ هذه الشروح والتعليقات بكلام سيبويه نفسه، حتى صار من الصعب فصله عنها.

وقد أشار إلى ذلك قدیماً السیوطی فقال: "... كما أحقت حواش من كلام الأخفش وغيره في متن كتاب سيبويه"⁽⁴⁾.

ومما يدل على تعدد نسخ الكتاب وكثرتها ما أشارت إليه بعض شروح الكتاب من النسخ الكثيرة التي اعتمدت عليها عند شرحها له. ومن أشهر هذه الشروح التي اعتمت بجمع نسخ الكتاب المختلفة، والتتبیه على الفروق بينها، وتحقيق نصه - شرح ابن خروف⁽⁵⁾، وقد سمى "تفقیح الآلیاب" في شرح غواص الكتاب⁽⁶⁾. وأهم هذه النسخ التي اعتمد عليها:

- 1- النسخ الشرقية، لعلماء من الشرق لم يسمّهم⁽⁷⁾.
- 2- النسخ الرباحية⁽⁸⁾، نسبة إلى محمد بن يحيى الرباحي.
- 3- نسخة الجرمي⁽⁹⁾.
- 4- نسخة المبرد⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ باحث مصرى يدرس في جامعة العين بالإمارات العربية.

- 5-نسخة أبي بكر بن السراج(11).
- 6-نسخة ثعلب(12).
- 7-نسخة أبي إسحاق الزجاج(13).
- 8-نسخة القاضي إسماعيل(14).
- 9-نسخة أبي جعفر التخاس(15).
- 10-نسخة أبي علي القالي(16).
- 11-نسخة أبي سعيد السيرافي(17).
- 12-نسخة أبي القاسم بن ولاد(18).
- 13-نسخة أبي بكر الزبيدي(19).
- 14-نسخة أبي بكر بن طاهر(20)، ويشير إليها بنسخة الأستاذ(21).
- 15-نسخ أخرى لم يسم أصحابها، فيقول: «في بعض النسخ...»(22)، و «يقع في نسخة...»(23).

وهذه النسخ الكثيرة إن دلت على شيء فإنما تدل على صعوبة المهمة التي ستقع على عاتق من يتضى لتحقيق الكتاب، وخاصة أن كثيراً من الحواشى والتعليقـات أقصـت بـنص سـيـبوـيـهـ نفسهـ، وربما أشار بعض النحـاةـ إلى ما زادـهـ بأنفسـهـ علىـ الكتابـ. ويـزـكـدـ هـذـهـ المـقولـةـ وـيـؤـيدـهـ ما ذـكـرـهـ ابنـ خـرـوفـ فـيـ شـرـحـهـ بـابـ (الـحـرـوفـ الـتـيـ تـنـزـلـ بـمـنـزـلـةـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ...ـ)، فـيـ بـعـدـ كـلـامـهـ عـلـىـ شـاهـدـ سـيـبوـيـهـ(24)، وـهـوـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: (قـلـ إـنـ الـمـوـتـ الـذـيـ تـفـرـوـنـ مـنـهـ فـإـنـهـ مـلـاـقـيـكـمـ(25))، وـضـحـ أـنـ الـمـبـرـدـ زـادـ آـيـةـ فـيـ الـكـتـابـ مـعـتـرـفـاـ بـوـضـعـهـ إـلـاـهـاـ فـقـالـ: (وـقـعـ فـيـ الـكـتـابـ مـتـصـلـاـ بـقـولـهـ تـعـالـىـ: (فـإـنـ مـلـاـقـيـكـمـ))؛ وـمـثـلـ ذـكـرـهـ قـوـلـهـ: (إـنـ الـذـينـ فـتـنـوـ الـمـؤـمـنـينـ وـالـمـؤـمـنـاتـ(26)) الـآـيـةـ. وـوـقـعـ فـيـ الشـرـقـيـةـ: قـالـ أـبـوـ العـبـاسـ: أـنـاـ وـضـعـتـهـ فـيـ الـكـتـابـ. فـلـتـ(27): وـلـيـسـ فـيـهـ مـعـنـيـ زـانـدـ عـلـىـ مـاـ نـقـمـ(28). وـمـاـ نـزـالـ هـذـهـ الـآـيـةـ مـبـثـةـ فـيـ مـنـنـ الـكـتـابـ، فـيـ طـبـعـةـ بـولـاقـ(29)، وـالـطـبـعـةـ الـتـيـ حـقـقـهـ الأـسـتـاذـ عـبـدـ السـلـامـ هـارـونـ-ـ رـحـمـهـ اللهـ(30).

وعلى الرغم من الجهد المشكور الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون سرحه الله - في جمع ما تيسر له من نسخ الكتاب، وتدقيقها، وفصل ما ليس من كلام سيبويه عن متن الكتاب(31) وتلقي الأخطاء الموجودة في طبعة بولاق - فلم يسلم تحقيقه من بعض أوجه القصور، لقلة النسخ التي اعتمد عليها في تحقيق الكتاب تارة(32)، ولعدم توفيقه في اختيار الرواية الأنسب تارة، أو لعدم دقته في تمييز كلام سيبويه عن غيره تارة أخرى.

وسأعرض في هذه الصفحات بعضاً من أوجه القصور في طبعتي الكتاب، أعني طبعة بولاق والطبعة التي صدرت بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، طلباً للأمانة العلمية، وإكمالاً لجهود

السابقين في خدمة الكتاب والتراث النحوي واللغوي بصفة عامة.

أولاً: الأضطراب في تحقيق نص الكتاب

ومن أمثلته:

■ المثال الأول:

ورد في باب (المؤنث الذي يقع على المؤنث والمذكر وأصله الثانيث):
”تقول: ثلاثة أفراس إذا أردت المذكر؛ لأن الفرس قد ألموه الثانيث، وصار في كلهم
المؤنث أكثر منه المذكر“ (33).

العبارة السابقة تبدو متناقضة؛ لأن العدد (ثلاثة) يخالف المعدود، فوجب أن يوئس في مثل:
ثلاث أفراس، إذا أريد بالفرس المذكر، أو أن يكون صواب العبارة: ”تقول: ثلاثة أفراس، إذا أردت
المؤنث“، وقد وردت العبارة هكذا في تبيّن الآيات (34).

■ المثال الثاني:

وأحياناً يرجع اضطراب تحقيق الكتاب إلى عدم التوفيق في الترجيح بين الروايات، واحتياط
الرواية الأنسب للسياق، ومثال ذلك:

تحدث سيبويه عن مجيء (إن) بمعنى (ما)، ثم قال: ”وتصرف الكلام إلى الابتداء كما صرفتها
(ما) إلى الابتداء في قوله: إنما، وذلك قوله: ما إن زيد ذاهب“ (35).

هذا النص مثبت في طبعة بولاق، كما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في متن الكتاب أيضاً.
ثم أشار في الحاشية (36) إلى أنه أثبت ما في طبعة (ديرنبرغ) مرتباً أنه الوجه. وذكر أنه وردت
رواية أخرى في نسختين رياحيتين نصها: ”وتصرف ما إلى الابتداء“. و يبدو أن الوجه ما في
النسختين الرياحيتين لا ما في طبعة (ديرنبرغ)؛ لأن سيبويه أراد أن يقول: إن كلاماً من (ما) و (إن)
تكف الأخرى عن العمل إذا جاءت بعدها، وبذا ينصرف الكلام إلى الابتداء. وهذا هو ما أشار إليه
ابن خروف في شرحه لهذا النص، فقال:

قوله: ”وتصرف (ما) إلى الابتداء كما صرفتها (ما) إلى الابتداء، يريد أن (إن) إذا دخلت
على (ما) النافية منتها من العمل، و (ما) إذا دخلت على (إن) النافية منتها من العمل أيضاً“ (37).

وثمة أمر آخر في نص سيبويه السابق ينبغي التتبّع عليه، وهو أن العبارة: ”في قوله إنما“
مقحمة على نص الكتاب؛ لأن الضمير في (صرفتها) عائد على (إن) المخففة وليس على (إن)
المشدة، وهذا ما نبه عليه ابن خروف فقال: ”قول المفسر: إنه إنما يعني في قوله: إنما زيد أخوه-
فاسد؛ لأن الضمير في (صرفتها) راجع إلى (إن) المذكورة“ (38).

■ المثال الثالث:

وأحياناً يرجع اضطراب التحقيق إلى عدم استخدام طريقة انطباق ترجمة الباب على ما تحته

من الأمثلة، ومن ثم ترد أمثلة تحت الباب لا تنفع وترجمته.

ومن ذلك أن سببويه خصص باباً لاسم الجمع، ترجم له بباب (ما هو اسم يقع على الجميع لم يكسر عليه واحد)، ذكر فيه أمثلة لاسم الجمع، ورد من بينها: أخ وإخوة. ومعلوم أن (إخوة) بزنة فعلة، وهي من جموع التكسير وليس اسم جمع، والصواب: إخوة.

قال ابن خروف: «قوله: ومثل ذلك أخ وإخوة»⁽³⁹⁾. قد تقدم أن (فعلة) مما يكسر عليه للقلة⁽⁴⁰⁾، ووقع هنا بكسر المهمزة والصواب الضم (إخوة). وذكر في ما كسر عليه للواحد من التحقيق⁽⁴¹⁾: غلمة، وفتحية، وإخوة، وولدة⁽⁴²⁾.

ثانية: خلو الطبعتين من بعض الشواهد المثبتة في نسخة أخرى للكتاب.

ومن أمثلته:

■ المثال الأول:

في باب (الحراف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) تناول ابن خروف ما حكاه سببويه عن الخليل من منعه الجزاء في قوله: آتي الأمير لا يقطع اللص⁽⁴³⁾، حيث قال: «ووقع بعد قوله: البة»⁽⁴⁴⁾ قال الشاعر⁽⁴⁵⁾:

• لطالما حلتُها لا ترِدْ •

فلا ترد ليس بمجزوم ولكن الشعر مقيد، ومعناه: لئلا ترد، كما أن معنى لا يقطع اللص: لئلا يقطع اللص. هذا الكلام ثابت في النسخ الشرقية⁽⁴⁶⁾.

والنص كاملاً في الطبعتين: «سألته عن: آتي الأمير لا يقطع اللص، فقال: الجزاء ها هنا خطأ، لا يكون الجزاء أبداً حتى يكون الكلام الأول غير واجب، إلا أن يضطر شاعر. ولا نعلم هذا جاء في شعر البة»⁽⁴⁷⁾. ولم يثبت البيت هنا ولا ما بعده في الطبعتين، كما أن الأعلم لم يذكر البيت كذلك في شرحه لشواهد الكتاب⁽⁴⁸⁾.

■ المثال الثاني:

وفي باب (أو في غير الاستفهام) قال ابن خروف: «ووقع في الشرقية بعد قوله: «بما عَزَّ وَهَانَ»⁽⁴⁹⁾ قال ابن أحمر⁽⁵⁰⁾:

إلى ذاك ما قد غيَّبْتُني غِيَابُها

يريد: البثا شهرين أو شهرين ونصف ثالث إلى هنا. فلو هنا بمنزلة الواو»⁽⁵¹⁾.

ولا يوجد البيت ولا ما بعده في طبعتي الكتاب أيضاً⁽⁵²⁾، كما لم يذكره الأعلم⁽⁵³⁾.

ثالثاً: إقحام بعض المواشي والتعليلات على نصر الكتاب.

وفد نتج هذا عن قلة النسخ التي اعتمدت عليها الطبعتان أحياناً، وأحياناً أخرى كان نتيجة عدم

إنعام النظر في النص، وعدم التدقق في تمييز كلام سيبويه من غيره من التعليقات والحواشي.
ومن أمثلته:

■ المثال الأول:

في باب (ما هذه الحروف فيه فاءات) ورد هذا النص في الطبعتين:
وقالوا: أبى يأبى، فشبواه بقرأ. وفي (يأبى) وجه آخر: أن يكون فيه مثل: حَسِيبٌ بحَسِيبٍ، فُتحا
كما كبرأ.

وقالوا: جَبَى يَجْبَى، وَقَلَى يَقْلَى، فشبواه هذا بقرأ ونحوه، ولتبوعه الأول كما قالوا: وَعَدَه،
يريدون: وَعَدَتْه، لأن الفاء همزة، وكما قالوا: مُضْطَجَعٌ. ولا نعلم إلا هذا الحرف.
ولما غير هذا فجاء على القياس مثل: عَمَرٌ يَعْمَرُ وَيَعْمَرُ، وَيَهْزَبُ، وَيَهْزُرُ، وقالوا: عَضِضَتْ تَعْضَنَ.
فإنما يحتاج بـوَعَدَه، يريدون: وَعَدَتْه، فلتبعوه الأول كقولهم: أبى يأبى ففتحوا ما بعد الهمزة
للهمزة وهي مسكونة. ولما جَبَى يَجْبَى، وَقَلَى يَقْلَى، فغير معروفين إلا من وجْهِ ضعيف، فلذلك أمسك
عن الاحتجاج لهما، وكذلك عضضت بعض غير معروف" (54).

وإذا تأملنا قوله: "فإنما يحتاج بـوَعَدَه" إلى نهاية النص، فسنجد أنه أشبه بتفسير لما سبقه، وتعقيب
على الأمثلة التي ضربها سيبويه من حيث الشهرة وعدمها، ومن حيث صحة الوجه وضعفه، وإلا
كان الكلام مكرراً. ويؤكد هذا ما ورد في نهاية النص من قوله: "فلذلك أمسك عن الاحتجاج لهما"
يقصد المفسر بالذى أمسك هو سيبويه. وقد غفلت الطبعتان عن هذه الزيادة وألحقتاها بمن
الكتاب، على الرغم من أنها وردت في نسخة للمبرد وأخرى لابن السراج. قال ابن خروف:
"ومن قوله: وإنما يحتاج بـوَعَدَه - إلى آخر الباب، أصل في الشرفية، وثبت لابن السراج حاشية،
وقال: وهو تفسير عند المبرد إلى آخر الباب، وهو أشبه؛ لأنه كلام مكرر" (55).

■ المثال الثاني:

وفي باب (ما تكون فيه الأسماء التي يجازى بها بمنزلة الذي) ورد في متن الكتاب بالطبعتين
النص التالي:

"وليس هذا بقوى في الكلام كثرة أن لا يقول؛ لأن (لا) عوض من ذهاب العلامة. لا ترى أنهم
لا يكادون يتكلمون به بغير الهاء، فيقولون: قد علمت أن عبد الله منطلق" (56).
وهذا النص من تفسيرات النهاة لا من كلام سيبويه، وقد نبه عليه ابن خروف سرحه الله -
قال: قول المفسر: وليس بقوى - إلى آخر الباب، ليس من كلام سيبويه" (57).

■ المثال الثالث:

كما نبه ابن خروف على زيادة أخرى وردت في باب (إرادة اللفظ بالحرف الواحد) فقال:
"وقوله: ومن خالقه رد الحرف الذي يليه - ليس من كلام سيبويه" (58). وقد ورد النص في متن

الكتاب بالطبعتين، دون إشارة إلى زيادته(59).

■ المثال الرابع:

وفي باب (الحرف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) وردت الآية القرآنية: (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات)(60) في متن الكتاب بالطبعتين(61)، وهي في الحقيقة من وضع المبرد وليس من أصل الكتاب سيبويه، قال ابن خروف: "ووقع في الكتاب متصلة بقوله تعالى: (فإنه ملائقكم)(62): ومثل ذلك قوله: (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) الآية. ووقع في الشرقية: قال أبو العباس: أنا وضعتها في الكتاب. قلت(63): ليس فيها معنى زائد على ما نقدم"(64).

وهنا أمر لا بد من إثباته وبيانه، وهو أن هذه الأمثلة المذكورة لا تندح في الجهد الشاق المضني الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيق الكتاب، وهي لا تندح لأن تكون بعضاً من هفواته-رحمه الله، فقد نبه في مواضع كثيرة بحاشية الكتاب على زيادات أقحمت على الكتاب في بعض نسخه المخطوطة، وقام هو بفصلها عن متن الكتاب وأثبتها في حاشيته، ناسباً بعضها إلى أصحابها(65). لكن كتاباً مثل كتاب سيبويه لا يمكن أن يصطليع بحقيقة فرد واحد مهما أوتي من عزم وتجربة وحنكة، فقد تنوء بتحقيقه عصبة من أولي العزم من المحققين.

رابعاً: قصور في نسبة أبيات الكتاب

لا نعدم حين نطالع كتاب سيبويه أن نجد قصوراً في نسبة بعض أبياته الشعرية. ويتجلى هذا القصور في أمرين اثنين:

الأمر الأول: نسبة بعض الأبيات إلى غير قائلها. ومن أمثلته:

1-وربّ وجّه من حراءٍ مُنْجَنِ

فهذا بيت من مثلث الرجز، استشهد به سيبويه على صرف (حراة) حملأ على إرادة المكان. والبيت نسبة الأستاذ عبد السلام هارون للعجاج(66)، وهو ليس في ديوانه. والصواب أنه لروبة من أرجوزة له مطلعها(67):

يا أيها الكاسِرُ عينَ الأغصَنِ

والقائلُ الأقوالَ ما لم يُفْتَنِ

وبيت الكتاب قبله قول روبة(68):

بحبسِ الهدى وبيتِ المسندِ

2- ظهرَ اهـماً مثلُ ظهورِ الترسـنـ

ورد البيت منسوباً إلى هميـان بن فـحـافـةـ في الطـبعـتـيـنـ(69)، وكـذاـ نـسـبـهـ الأـعـلـمـ الشـنـتمـريـ(70).

والمشهور نسبته إلى خطام المجاشعي (71).

الأمر الثاني: إغفال نسبة بعض أبيات الكتاب الشعرية.

ومن أمثلته:

١- فقل امكثي حتى يسار لعلنا

نَخْجُ مِعًا قَالْتْ أَعْمَاءً وَقَبْلَنَّ

أشدده سيبويه شاهداً على مجيء (يسار) معدلاً عن الميسرة، ولم ينسب البيت في الطبعتين (72).

والبيت لحميد بن ثور، وهو في ديوانه برواية: (فقلت امكثي) (73).

٢- تبا الخز عن ذوج وانكر جلده

وَعَجْتُ عَجِيجًا مِنْ جَذَامَ الْمَطَارِفِ

أشدده سيبويه شاهداً على منع صرف (جذام) على معنى القبيلة ولم ينسب في الطبعتين (74).

وهو لأم جعفر حميدة بنت النعمان بن بشير، وهو أحد بيئتين قالتهما في هجو زوجها روح بن زبناع بعد أن كرهته لكبر سنها، فطلقها سببها (75).

قال الأعلم في شرحه للبيت: «وصف تمكن روح بن زبناع الجذامي عند السلطان ولباسه الخز، وذكر أنه لم يكن من أهله، فهو ينبو عن جلده وينكره. والمطارف: جمع مطرف، وهو ثوب معلم الطرف» (76).

وبعد، فهذا غيض من فيض، فالطبعتان فيما قصور في كثير من المواضع، ومع ذلك تلقاهما بالباحثون بالرضا والقبول الحسن، ولا نعلم كتاباً يبلغ أهمية كبيرة في المكتبة النحوية ككتاب سيبويه؛ فمن ثم ما أشد حاجتنا اليوم إلى العناية به، وتخلص منته مما علق به سهواً أو عمداً - من زيادات وتعلقيات ليست منه! لعلها كانت وراء اختلاف العلماء في النقل عن سيبويه وتحديد مذهبه في المسائل النحوية، بل نسبة آراء نحوية إليه لم يقل بها الرجل، فهي نحوية أو لآخر من علقوا على الكتاب أو شرحوه.

وإذا كان الأستاذ عبد السلام هارون سر حمه الله - قد بذل جهداً مشكوراً في تحقيق الكتاب وإخراجه للمكتبة العربية، فلا بزالت الكتاب بحاجة إلى تحقيق جديد أكثر دقة، بجمع ما يستطيع من نسخ الكتاب وشروحه، ويلتزم منهاجاً علمياً في الترجيح بين الروايات، وفي تحقيق نصوص الكتاب و Shawahed، ويفصل الحواشي والتعلقيات عن المتن، ويحاول - جاهداً - نسبتها إلى أصحابها، ويفسر ما غمض من عبارات الكتاب. إلى غير ذلك من الأهداف المتواخدة في تحقيق هذا الكتاب العمدة في الدراسات النحوية واللغوية.

ولا يخفى على كل ذي نظر أو مسكة من عقل وروية - أن هذا العمل لا يمكن أن ينهض به فرد واحد مهما وعبه الله من رحاحة عقل، ونفاد بصيرة، وقوة عزيمة، وفضل وقت، وطول صبر، فالأستاذ عبد السلام هارون أوتي قدرأً كبيراً مما ذكرته آنفاً، ولم يسلم تحقيقه من القصور، على الرغم من جلالة قدره وطول باعه في ميدان التحقيق، تشهد بذلك تصانيفه التي أتحف بها المكتبة العربية.

وكان شيخنا الدكتور / محمود محمد الطناحي -رحمه الله- كثیر الثناء عليه، وبعده من جلة المحققين، وأئمۃ المدققین. إذن فلا سبيل إلى تحقيقه تحقیقاً علمیاً رائداً إلا بإسناده إلى لجنة علمية سبرت أغوار المکتبة النحویة، وأوقفت حياتها على خدمة التراث اللغوى، ونذرته لله أن ترفع لواء العربية فوق ربى الدنيا بإخلاص ويفین.

وتشتد الحاجة اليوم -قبل البدء في هذه المهمة الجليلة- إلى توضیح أوجه القصور والاختيارات التي اشتملت عليها طبعتنا الكتاب أولاً، لنسير في طريق نهجه، وبخطى واتقة نحو الهدف المنشود. وهذا ما أعکف عليه لأکمل رحلتي في عوالم كتاب سیبویه راجياً أن تتحقق هذه الرحلة نفعاً، وترتقى فتقاً، وتسد خلاً، وتلبی مطلباً إن شاء الله.



■ اهواه مش

- (1) نزمه الأباء في طبقات الأباء، أبو البركات الأنباري، القاهرة، 1294هـ- 1876م، ص 184.
- (2) المرجع السابق ص 184.
- (3) الأباء والناظر في النحو، السیوطی، تحقيق د. عبد الإله نبهان وأخرين، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، 1407هـ- 1987م، ص 357.
- (4) هو أبو الحسن علي بن محمد الحضرمي الإشبيلي، إمام في النحو والعربیة، وكان من أوائل الداعین إلى الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في مسائل النحو واللغة. اشتهر بكتاب سیوطی وشرحه وإقامته، صنف شرح المنکور عليه، كما صنف شرحاً لجمل الزجاجي وغير ذلك من المصنفات المتقدمة. توفي -على لرجح الأقوال- سنة 560هـ.
- (5) هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزردي، أصله من جيان. برع في علم العربیة وتلمذ لأبي جعفر بن النحاس وابن ولاد وغيرهما. اشتهر بكتاب سیوطی، توفي سنة 358هـ. انظر في ترجمته: السیوطی: بغية الوعاء، حـ 11، ص 262، والضبی: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دوکس، مدريد، 1884م، ص 134.
- (6) تقییح الأباء، ابن خروف: ص 35، 35، 75، 276، 115.
- (7) المرجع السابق ص 3، 47، 75، 213، 226، 277.
- (8) هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزردي، أصله من جيان. برع في علم العربیة وتلمذ لأبي جعفر بن النحاس وابن ولاد وغيرهما. اشتهر بكتاب سیوطی، توفي سنة 358هـ. انظر في ترجمته: السیوطی: بغية الوعاء، حـ 11، ص 262، والضبی: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دوکس، مدريد، 1884م، ص 134.
- (9) تقییح الأباء، ابن خروف: ص 275، 276، 285.
- (10) المرجع السابق ص 141، 213، 284.

- (28) تقييغ الألباب، ص 19.
- (29) الكتاب لسيبوه، حـ1، ص 453.
- (30) المرجع السابق، حـ3، ص 103.
- (31) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، حـ3/23 هـ، 110 هـ، 157 هـ، 3، 170 هـ، 5، 23 هـ، 144 هـ.
- (32) براجع مقدمة تحقيقه للكتاب، الجزء الأول.
- (33) الكتاب لسيبوه، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون/3، 563 هـ، ويولاق/2، 174 هـ.
- (34) تقييغ الألباب، ص 181.
- (35) الكتاب لسيبوه، 153/3 (هارون)، 475/1 (بولاقي).
- (36) انظر: المرجع السابق/3 هـ، 153 هـ (هارون).
- (37) تقييغ الألباب، ص 35.
- (38) المرجع السابق، ص 35.
- (39) الكتاب لسيبوه، 625/3 (هارون)، ونصه فيه: "ومثل ذلك في كلامهم: أخ وآخرة".
- (40) انظر: المرجع السابق/3، 568 هـ.
- (41) انظر: المرجع السابق/2، 140 هـ (بولاقي)، 490/3 (هارون).
- (42) تقييغ الألباب، ص 203.
- (43) الكتاب لسيبوه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاقي).
- (44) المرجع السابق/3، 101 هـ (هارون)، 453/1 (بولاقي).
- (45) هذا صدر بيت من بحر الرجز، وعجزه: *تخليها* *والسجال* *تترنـد*.
- انظر: القراء: معاني القرآن، حـ2، ص 284.
- (46) تقييغ الألباب، ص 18.
- (47) الكتاب لسيبوه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاقي).
- (48) الأعلم الشنتمرى: شرح لبيات الكتاب/1 (بهاش طبعة بولاقي).
- (49) الكتاب لسيبوه، 185/3 (هارون)، 489/1 (بولاقي).
- (50) البيت من بحر الطويل. ويروى عجزه: *إلى*
- (11) المرجع السابق ص 175، 206، 212، 214.
- (12) المرجع السابق ص 285، 289، 290، 291.
- (13) المرجع السابق ص 82، 82، 294.
- (14) المرجع السابق ص 275، 298.
- والفاضي بمساعيل هو أبو سحاج بمساعيل بن إسماعيل، عرف باسمته في العربية والفقه المالكي. تولى للقضاء ببغداد، وبها توفي سنة 282 هـ. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931م، حـ6، ص 284، والسيوطى: بقية الوعاة، ص 193، وياقوت الحموي: معجم الأدباء، دار المامون، 1963، حـ6، ص 129.
- (15) تقييغ الألباب، ابن خروف، ص 2، 146.
- (16) المرجع السابق ص 285.
- (17) المرجع السابق ص 68.
- (18) المرجع السابق ص 145، 146، 275.
- (19) المرجع السابق ص 275.
- (20) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر الأنصاري المعروف بالختبـ، ومعناه: الشيخ أو العظيم. اشتهر أحد أعلام النجاشي بال المغرب والأندلس. اشتهر بتفوره في فهم كتاب سيبويه، وله تعلق عليه سماها الطرزـ. توفى ببجاية سنة 580 هـ، على لصحـ الأقوـال. انظر ترجمته في: ابن الأبارـ: *كمـلة*، نشر السيد عزـ العطار الحسينـي، حـ..، ص 532، ولبن عبد الملكـ: *الذيل* والـ *كملـة*، *السفر الخامس*، *القسم الثاني*، ص 648، والقطـ: *ابنـ الروـاـة*، حـ4، ص 188.
- (21) تقييغ الألباب، ابن خروف: ص 42، 203، 242.
- (22) المرجع السابق، ص 3، 63، 96، 199، 230.
- (23) المرجع السابق، ص 213، 261، 264.
- (24) الكتاب لسيبوه، تحقيق عبد السلام هارون، *الخانجي*، القاهرة، طبعة ثانية 1977-1983، حـ3، ص 103.
- (25) الجمعة/8.
- (26) البروج/10.
- (27) اي: تقييغ الألباب

- الأدب، 89/4 و خزانة الأدب، 374/3 طبعة بولاق.
- (72) (البيت من بعد الطويل).
- (73) (حمد بن ثور: نيون صنعة عبد العزيز المونى، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ - 1951م، ص 117).
- (74) (انظر: الكتاب لسيبوه، 25/2 (بولاق)، 248/3 (هارون). ولم ينسه الأعلم كذلك في شرح لبيات الكتاب 25/2-26).
- (75) (سروى البيت: بكت الخنز عن روح، ديروى أيضاً: بكت الخنز من روح. انظر في تخرجه: ابن هزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق أ. ليفي بروفيسار، دار المعارف، القاهرة، 1948، ص 345، والزجاجي، الجمل، تحقيق على توفيق الحمد، الرسالة، بيروت، ط(4)، 1408هـ - 1988م، ص 225، ابن سيد البطليوسى، الأقضاب، تحقيق مصطفى السقا وأخوه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ق 2، ص 26، ق 3، ص 50، ابن سيد المخصوص، بولاق، القاهرة، 1321هـ - 40/17).
- (76) (الأعلم الشنتمرى: شرح لبيات الكتاب، 26/2).
- ***
- مراجع البحث:**
- ابن الأبار: النكلمة لكتاب الصلة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، الخاجي بمصر والمعتى ببغداد، 1375هـ - 1956م.
 - الأعلم الشنتمرى: شرح لبيات الكتاب، بهامش كتاب سيبويه، بولاق، القاهرة 1316هـ - 1317هـ.
 - الإسكندرى، أبو السيركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، نشر محمد محى الدين عبد الحميد، دار الجبل، بيروت، 1982م.
 - الإسكندرى، أبو البركات، نزهة الأباء في طبقات الأباء، القاهرة، 1294هـ - 1876م.
 - السيندادى، عبد القادر: خزانة، بولاق، القاهرة، 1299هـ.
 - ابن هنى: الخصائص، تحقيق/ محمد على النجار،

- ذاكما ما غيبيتني غيابياً
- انظر في تخرجه: ابن الأنبارى: الإنصاف، من 483، وiben جنى: الخصائص 2/460، والمحاسب 2/227.
- (51) (تفريح الألباب، ص 49).
- (52) (انظر الكتاب لسيبوه، 3/ 185 (هارون)، 1/ 489 (بولاق)).
- (53) (انظر: الأعلم: شرح لبيات الكتاب 1/ 489، (بهاش طبعة بولاق)).
- (54) (الكتاب لسيبوه، 254/2 (بولاق)، 105/4 - 106 (هارون)).
- (55) (تفريح الألباب، ص 234).
- (56) (الكتاب لسيبوه، 1/ 441 (بولاق)، 74/3 (هارون)).
- (57) (تفريح الألباب، ص 1).
- (58) (المراجع السابق، ص 111).
- (59) (انظر: الكتاب لسيبوه، 2/ 64 (بولاق)، 326/3 (هارون)).
- (60) (البروج/ 10).
- (61) (الكتاب لسيبوه، 1/ 453 (بولاق)، 103/3 (هارون)).
- (62) (ال الجمعة/ 8).
- (63) (أي: ابن خروف).
- (64) (تفريح الألباب، ص 19).
- (65) (انظر على سبيل المثال، الكتاب لسيبوه، (هارون) 110/3 - 3، 157 - 5، 170 - 5، 23/4 - 1، 144 - 2).
- (66) (انظر: المراجع السابق، 3/ 245).
- (67) (انظر الأرجوزة فى: رؤبة، نيونه ص 160 - 163 (ضمن مجموع أشعار العرب)).
- (68) (رؤبة: نيونه، ص 163).
- (69) (انظر: الكتاب لسيبوه، 2/ 202 (بولاق)، 622/3 (هارون)).
- (70) (انظر: الأعلم، شرح لبيات الكتاب 2/ 202 (بهاش طبعة بولاق)).
- (71) (انظر: شرح شوامد شروح الأئمة بها من خزانة

- دار الكتب المصرية، القاهرة ط 2، 1371هـ- 1952م.
- ابن حزم: الحجوب في تبيين وجوه شرذ المفراط والابيضاح عنها، تحقيق/ علي النجدي ناصف وأخرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة 1386هـ- 1966م.
- ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق/ ا. ليفي بروفيسور، دار المعارف القاهرة، 1948م.
- حمد بن ثور: بيته، صنعة عبد العزيز المعيني، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ- 1951م.
- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، 1931م.
- روزبة بن العجاج: بيته، مجموعة لشمار العرب، نشر وليم بن آلورد البروسي، ليبسك، 1903م، الجزء الثاني.
- الزجاجي: الجمل، تحقيق/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت ط 4، 1408هـ- 1988م.
- سيبوبيه: الكتاب، بولاق، القاهرة، 1317-1316هـ.
- طبيعة أخرى: تحقيق/ عبد السلام هارون، الخاتمي، القاهرة، ط 2، 1977-1983م.
- ابن السيد البطلوبسي: الإقضاب في شرح لدب الكتاب، تحقيق/ مصطفى السقا و. حامد عبد العميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983م.
- ابن سيده: المخصوص، بولاق، القاهرة، 1321هـ.
- السيوطى، جلال الدين: الأشباه والنظائر في التحرير، تحقيق/ د. عبد الإله نيهان وأخرين، طبعيات مجمع لغة العربية، دمشق، 1407هـ- 1987م.
- السيوطى، جلال الدين بقية الوعاء، مطبعة السعادة، مصر 1351هـ.
- السيوطى، جلال الدين: معجم الهرامع في شرح جمع الجواسم، تحقيق/ د. عبد العال سالم، دار السبحوث العلمية، الكويت، ط(1)، 1400هـ.
- 1980م.
- وطبعة أخرى: مطبعة السعادة، مصر، 1327هـ.
- ابن الشجري: الألماني للشجرة، حيدر آباد، الهند، 1349هـ.
- الصلطي، صلاح الدين: الرافي بالوفيات، نشر بعناية رمزي بعلبكي، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1404هـ- 1983م، ج 22.
- الضبي، أحمد بن يحيى بن عميرة: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأنجل، مطبعة روحس، مدريد، 1884م.
- عبد الباقى بن عبد العميد البهائى: إشارة للتعين وترجمة النهاة واللغوبين، تحقيق/ د. عبد العميد نياپ، شركة الطباعة العربية السعودية، ط(1)، 1406هـ- 1986م.
- ابن عبد الملك المراكشى: الذيل والتكميل لكتابي الموصول والصلة، تحقيق/ د. محمد بن شريفه ود. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت. السفر الأول والخامس.
- العنى، بدر الدين: شرح شرود شروح الألفية، بهامش خزانة الأدب بولاق، القاهرة، 1299هـ.
- الفراء، أبو زكريا: معاني القرآن، تحقيق/ أحمد يوسف نجاتي وأخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1965-1972م.
- القططى، جمال الدين: إحياء الرواية على نهایة النهاة، تحقيق/ محمد أبو الفضل لبراهيم دار الكتب المصرية، القاهرة، 1973م.
- ياقوت الحموي: معجم الأباء، دار المأمون، 1963م.
- ابن يعيش، موقف الدين: شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ت.

أخبار التراث

اجتماع الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف

عده أشهر عقد في مدينة الرياض بالملكة العربية السعودية اجتماع الفرع الإقليمي
مخفف المجلس الدولي للأرشيف، الذي يعمل بالتعاون مع جامعة الدول العربية والمنظمة
العربية للتربية والعلوم والثقافة على الحفاظ على التراث العربي المتمثل في الوثائق، وعلى نشر
الوعي الوثائقى في الدول العربية، وتعزيز التعاون بين الجهات المعنية بهذا الموضوع.

- يقع مقر الفرع الإقليمي في جمهورية مصر العربية، ويقوم بمهام عديدة، منها:
- إقامة العلاقات بين المختصين بحفظ الوثائق في البلاد العربية.
 - إقامة العلاقات بين جميع المؤسسات والهيئات والمنظمات المعنية بحفظ الوثائق وتنظيمها وإدارتها.
 - دعم التدابير المتخذة لصيانة الوثائق وحمايتها، والنهوض بوسائل حفظها.
 - تيسير استخدام وثائق المنطقة والانتفاع منها، عن طريق تسجيلها، وجعلها أسهل منالاً.

الأطلس التاريخي

صدر عن دارة الملك عبد العزيز طبعة ثانية، مصححة ومنقحة من الأطلس التاريخي للملكة
العربية السعودية.

يحتوى الأطلس، على معلومات دقيقة وموثقة عن تاريخ المملكة منذ عهد الدولة السعودية
الأولى، وحتى عهد الملك عبد العزيز، مدعمة بالصور والخرائط التوضيحية.

كتاب تراثي جديد

صدر عن دار الطليعة في بيروت، كتاب تراثي جديد بعنوان (آداب الملوك) لعلى بن رزين الكاتب، الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ويرى محقق الكتاب جليل العطية، أنَّ المؤلف لم يكن مجرد كاتب للملوك، وإنما هو نديم لهم. وقد اعتمد في تحقيقه على مخطوطة برلين، التي لم يذكرها المعتبرون بجمع التراث العربي مثل بروكلمان. يقع الكتاب في 169 صفحة وأربعين باباً، تتناول أموراً مختلفة، منها: لباس الملوك واختلاف أخلاقهم، وما ينبغي لولد الملك أن يفعله، والنهي عن رفع الصوت بحضورة الملك، وكثبان سر الملك، وسوى ذلك. ويكشف هذا الكتاب، أنَّ المؤلف الحقيقي لكتاب (آداب الملوك) هو محمد بن الحارث الثعلبي، وليس الجاحظ كما قال المفكر أحمد زكي.

كنوز التراث في مدن العالم

تعد مدينة طشقند، من أهم المدن الأوزبكية الرازحة بالتراث الإسلامي، المتراكمة على مدى أكثر من عشرة قرون. وهي المدة التي حكمت فيها الدول الإسلامية المتعددة تلك البلاد، مثل: الخوارزمية، والمغولية، والتيمورية.

وقد صدرت في القاهرة مؤخرأً، أسطوانة لبزريـة cd عن كنوز التراث العربي الإسلامي في مدينة طشقند، وتضم ثلاثة أقسام من المخطوطات:

١-المجموعات الخطية: وتحتوي على ثلاث مجموعات ضخمة، هي: مجموعة مكتبة على شيرنوانى وهى أقل المجموعات عدداً وأهمية. ومجموعة إدارة مسلمي أوزبكستان، وتضم ثلاثة آلاف مجلد يحتوى على قرابة خمسة آلاف مخطوط. ومجموعة معهد البيرونى، وتحتوي على قرابة ستين ألف مخطوط.

وقد أورتت الأسطوانة صوراً ونماذج لمخطوطات هذه المجموعة، ومنها: غريب الحديث لابن سلام. والمنفذ من الضلال، والمستضفي، والرسالة الفقسية.

ومما يجدر ذكره، أنَّ جميع هذه المخطوطات كُتب بالحرف العربي، وأنَّ بإصدار الأسطوانة تم بدعم من صندوق التعاون الفني، مع دول الكومنولث والجمهوريات الإسلامية المستقلة عن الاتحاد السوفييـيـ.

معرض المصاحف المطبوعة

سيقيم مركز الملك فیصل للبحوث والدراسات الإسلامية، معرضاً للمصاحف المطبوعة بهدف

الوقوف على:

- مراحل نطور الخط العربي، من خلال كتابة المصاحف، وتنبع نطور الطباعة.
 - قراءة الجانب الروحي والفكري، والتطور المادي، في حياة المسلمين.
 - إيراز الشواهد المادية والأثرية للحضارة الإسلامية، الدالة على وحدة أصول الفن الإسلامي.
- وقد وصل إلى المركز من دول مختلفة، مصاحف نادرة ومتّيزة، بلغ عددها 731 مصحفاً.

عودة وأس تمثال نفرتاري

تمكنت مصر من أن تستعيد من لندن، واحدة من أهم القطع الأثرية المصرية، التي سرقت في عام 1992 من منطقة سقارة، والقطعة الأثرية التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة آلاف عام، هي رأس تمثال الملكة نفرتاري، زوجة الملك رمسيس الثاني.

وأيضاً تمكنت مصر من استعادة آثار أخرى، متمثلة في بردیات قديمة مدونة باللغة المصرية، بأشكالها القبطية والديموطيقية واليونانية. والقيمة الأثرية لهذه البردیات، تتركز في أنها تتضمن نصوصاً مدونة، تلقى الضوء على فترة تاريخية بعينها.

معالم بغداد القديمة

أثناء الحملة التي قامت بها السلطات العراقية لتهذيب ضفاف نهر دجلة، عثر علماء آثار عراقيون على جدران وقطع فخارية أثرية قديمة تحمل أشكالاً هندسية دقيقة، وكتابات بالخط الكوفي، سُجل فيها اسم عبد الله بن محمد وهو الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (754-775م).

ويأمل الآثاريون، أن تساعد هذه الاكتشافات في تحديد الموقع الأصلي لمدينة بغداد، بعد أن احتفى موقعها عندما غير نهر دجلة مجرى، وغطى المدينة القديمة التي كانت تقع في منطقة الكرخ.

محمد إقبال في أسبوع ثقافي

نظم المجمع الثقافي في أبو ظبي، بالتعاون مع وزارة الثقافة الباكستانية وأكاديمية إقبال للبحث العلمي، أسبوعاً ثقافياً عن الشاعر والمفكر محمد إقبال، يسلط الضوء على أهم منجزات الشاعر، على الصعيدين الفكري والفلسفـي.

كتابة تاريف الكويت

في شهر حرم الماضي، أقيمت في الكويت ندوة تحت عنوان: (دور المؤرخين المحليين في كتابة تاريخ الكويت والخليج العربي).
والغاية منها، إبراز دور المؤرخين الخليجيين في كتابة تاريخ المنطقة، وتبادل الخبرات والأفكار بين المؤرخين، للإفاده منها في هذا المجال.

...

أمين الريhani جسر بين الشرق والغرب

خلال شهر نوفمبر تشرين الثاني، نظم معهد أمين الريhani بالتعاون مع الجامعة الأمريكية، وكلاهما في واسنطن، المؤتمر العالمي حول الريhani تحت عنوان: (أمين الريhani جسر بين الشرق والغرب)، لكونه أول من مهد الطريق لحوار العرب والأمريكيين، مكرساً حياته لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية وحوار الحضارات.
وقد كتب في هذا المجال ما لا يعده من البحوث والمحاضرات، رغبة منه في تضييق الفجوة بين الشرق والغرب.

ومن الجدير ذكره، أن الريhani هاجر إلى أمريكا الشمالية برفقة أسرته ، في ثمانينات القرن التاسع عشر 1888، وله من العمر عشر سنوات.

...

اتحاد علماء المسلمين

دعا الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، إلى إقامة اتحاد عالمي لعلماء المسلمين أينما كانوا، للعناية بعلوم الشريعة والثقافة الإسلامية، وللعمل على خدمة القضايا الإسلامية من خلال الدين الإسلامي نهجاً وأسلوباً.
ومن المنتظر أن تتعقد الجمعية التأسيسية لهذا الاتحاد، بعد أن يرسل علماء المسلمين موافقهم على هذا المشروع.

...

اللغة العربية في مدارس السويد

في السويد وفي مدينة (مالمو)، اقترحت مدارس البلديات تدريس اللغة العربية (لغة أولى)، والسويدية لغة ثانية، للطلبة الراغبين بذلك.
وفي حال وضع هذا الاقتراح موضع التنفيذ، فإنه سيتيح للمهاجرين العرب فرصة تعلم لغتهم

الأم: نطقاً وكتابة، وسيتيح أمامهم الفرصة، لمتابعة دراستهم العليا في بلد عربي يختارونه.

المانيا والعالم العربي

تنظم جامعة الإمارات العربية المتحدة، مؤتمراً عن علاقات المانيا والعالم العربي، التي تعود جذورها إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين.

ويعود هذا المؤتمر الأول من نوعه، من حيث شموليته لمختلف جوانب العلاقة بين الطرفين، من النواحي السياسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية والأكاديمية.

وستتطرق فعاليات المؤتمر ترجمات القرآن الكريم إلى الألمانية، ويشارك فيها خمسة وعشرون متقدماً وأكاديمياً من العالم العربي، وخمسة وعشرون مستشرياً من المانيا.

وثائق القدس

أقامت جامعة الدول العربية معرض (وثائق القدس) في القاهرة، وضم لوحات فنية وصوراً فوتografية منها: صور حريق المسجد الأقصى سنة 1969.

وقد شاركت دار الوثائق المصرية، بعرض عدد من الوثائق القديمة والحديثة. من القديمة:

- حجة وقف لأحد المصريين يعود تاريخها إلى عام 805هـ، تبين امتلاكه لقرية تسمى (الدجانية) بمدينة القدس.
- وثيقة من عصر محمد علي والي مصر، يأمر فيها بتخصيص مبالغ مالية، لشراء حصیر لغرض أرضية المسجد الأقصى.
- أمّا الوثائق الحديثة، فنها:
 - وثيقة يستجير فيها علماء المسجد الأقصى بالملك فاروق الأول، لإطلاق سراح مفتي القدس عام 1946.
 - رسالة استغاثة من جماعة نساء العرب القوميات عام 1948، لإنقاذ فلسطين الجريحة من براثن الصهيونية.

كتب

صدر حديثاً أربعة عنوانين، تخص المرأة في ضوء الشريعة الإسلامية، وهي:

- فقه المرأة المسلمة / للمؤلف إبراهيم الجمل

- وللنساء فقط/ للشيخ أحمد القطان
- المشاكل الزوجية وحلولها/ للدكتور محمد عثمان الخشت
- المرأة المثالية في أعين الرجل/ د. محمد عثمان الخشت

أملة التحرير

□□□

نبیه

بعد أن تجاوزت مجلة التراث العربي الفترة التي أفلقت انتظام صدورها، وضعت هيئة التحرير خطة للنهوض بالمجلة والارتفاع بها، مقتربة الموضوعات والمحاور التالية لأعدادها القائمة، راجية من الزملاء الكتاب المساهمة في أي مجال يناسب تخصصهم.

- إصدار أعداد خاصة عن بعض الأعلام مثل:

أبو حيان التوحيدي، الراغب الأصفهاني، الماوردي، ابن أبي
أصيبيعة .

- إصدار ملفات عن:

العلوم عند العرب، مثل: الحيوان، النبات، الفلك، الرياضيات، الفيزياء.

حركة التأليف عند العرب:

التفسير، الحديث، الفقه، الأمثال، النقد، البلاغة، علوم العربية.

□□□



اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
دمشق

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق

السعر : ٤٠ ل.س داخل القطر
٧٥ ل.س خارج القطر